

المكتبة الظرفية

الدكتور  
محمد محمد إبراهيم

# الأدب عند ابن عَرَنْ

الناشر  
مكتبة الشفافية الدينية

المكتبة الصوفية

الدكتور  
مَحْمَدْ مُحَمَّدْ إِبْرَاهِيمْ

# الْحَرَيْهَ عَنْ دِلْبِ عَرَبِيٍّ

الناشر  
مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى  
م ١٤٢٥ - ٢٠٠٤ هـ

الناشر  
**مكتبة الثقافة الدينية**

٥٢٦ شارع بدر سعيد / القاهرة ت : ٩٢٢٦٢٠ - ٩٢٨٤١١ فاكس : ٩٣٦٢٧٧  
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

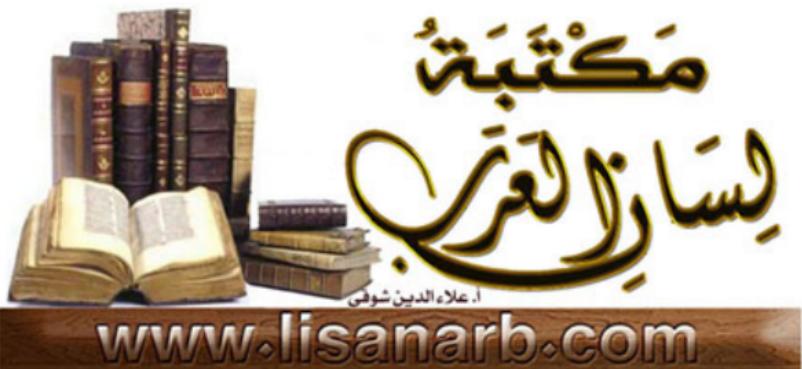
E-mail : alsakafa-alDinaya@hotmail.com

٢٠٠٤/٧/٩٦	رقم الایداع
977-341 - 138-9	الترقيم الدولي I.S.B.N

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشَرَى لَكُمْ وَلَنَطَمِينَ قُلُوبِكُمْ بِهِ، وَمَا  
النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ لِيَقْطَعَ طَرَفًا  
مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتُبُهُمْ فَيُنَقْلِبُوا أَخَاهِيهِنَّ ﴿٢﴾ لِيَسَ لَكَ  
مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ  
وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ  
وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ



مَكْتَبَةُ

لِسَانُ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

ما في الوجوه حُرٌّ وون تقدير..

فالكل عبير..

عن تقدير بطلب الفرق، فهو مخلوق..

(العبودية نيناً حقيقة..)

والحرية نيناً لا تعطيها الطريقة..

(بن صهي (الفتوحات المكية))



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

[lisanerab.com](http://lisanerab.com) رابط بديل

## **فهرس الموضوعات**

<b>الصفحة</b>	<b>المحتويات</b>
٥	◦ الإهاداء .....
٧	◦ تمهيد .....
	◦ في البحث الأول: .....
٢٥	معنى الحرية ودلائلها في اصطلاح الصوفية .....
	◦ في البحث الثاني: .....
٤٥	ابن عربي بين الحرية والجبرية .....
	◦ في البحث الثالث: .....
١٢٥	عقيدة ابن عربي في الجبر: (المشكلات الأخلاقية). .....
١٦٨	◦ الفاتحة .....
١٨١	المصدر والهوامش والمراجع .....
٢٣٥	قائمة المصادر والمراجع .....



## • أهلاً و

إلى روح الشیخ الأکبر، الظہار العارف بالله  
دکتور محبی الدین ابن عربی دکتور  
المتصوف العظیم، والقیلسون اللہ تعالیٰ، الجامع، الشیعی.  
ولهی خشانی ابن عربی: فکرہ الشامل وتفاقته  
الموسوعیة، وقوته الروحیة العالیة، وحدیتہ الشائقة،  
و بصیرتہ اللہ تعالیٰ النافذة، ولقنه الواسع وخیاله  
الرحیب .. أهلاً هزا الكتاب خالصاً لوجه الحق،  
و قرباناً إلى سلکوت العرفان ...

محمدی ابراهیم

(القاهرة فی ۲۷/۲/۲۰۰۴)



## مُهَبَّتُ

الهد الصوفي للسرية - تجربة ابن عروس الروحية أُسْبَلَ من  
الكترة الفلسفية - مكالمة ابن عروس من التجربة الصوفية -  
تقسيم البحث (البحث المنهجي والنتائج)

بِسْمِ اللَّهِ ، وَعَلَى هُدْيِي مِنَ الْيَمَانِ بِاللَّهِ..

وبعد... فبان مشكلة الحرية في التصوف الإسلامي على وجه العموم تتصل بمكانة الإرادة الإنسانية وفاعليتها وتوجيهها نشاطها كله ناحية الجنساب الإلهي، بالكيفية التي تتحدد معها بداية علاقة الله بالإنسان، (ـ الوجود الإلهي المطلق بالوجود الإنساني المقيد)، وهي علاقة تتحدد في أن تجعل الإرادة الإنسانية عند الصوفية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية.

وتسمحور هذه المشكلة حول معنى العبودية، كبعد روحى هام وركيزة أساسية، يتحقق به المتتصوف، فلا معنى للحرية بغير النظر إلى لب باب الحياة الروحية في الإسلام: العبودية التي يدور حولها جهاد العارفين، يمتلئون مطالبتها وينشدون البقاء دوماً في رحابها، إلا حياة لمتصوف فقط لا تتحرك حياته إلى أعلى ولا تنسى بالتفوق والامتياز على سائر الحيوانات الأخرى يراها غيره ممن ليسوا على شاكلته، لا حياة لمتصوف فقط وهو بعيد عن المجاهدة والمجالدة أو في منأى عن تفوق الإرادة وامتياز العزيمة.

فالصوفية أحراز، بمعرفة ما وقز في ذات نفوسهم من عبودية خالصة لوجه الله. وهم كذلك أحراز، بمقدار ما يتمنى لهم قهر النفوس على يقين الإيمان بالله. ومن هنا تنشأ "الرسالة العلوية" في ضمير المتصوف لأن يكون حراً من الداخل لا يخضع ل العبودية أحد إلا الله، وأن يكون قادراً على توظيف "الحرية" لنفسه قبل الآخرين توظيفاً أميناً، يجعلنا - نحن القارئين لتراثه الروحي من بعده - على اعتقاد لا شك فيه بما يتواء من مقبول الآراء، وبما يصدر فيها عن تجربة روحية خاصة، عايشها وكابدها، وعانت فيها لطيفته الجوانية الباطنة مثل هذه المعاناة التي ينفرد بها غمُّ سواه.

ولا نعن بالحرية هنا غير تلك "الطلاقـة الروحـاتـية"، تـسـعـ، ولا تـقـبـضـ، للقيام بـتـبعـاتـ الرـسـالـةـ التي جـنـدـ الصـوـفيـ نـفـسـهـ خـدـمـتـهـ، تـبـعـ، تـبـعـةـ، لا رـدـةـ فيـهاـ، وـلـاـ نـكـوصـ، وـلـاـ خـضـوعـ، وـلـاـ اـسـتـسـلـامـ لـلـطـوـارـئـ وـالـفـيـرـ الـخـارـجـيـ. وـتـبـعـةـ الصـوـفيـ مـرـهـونـةـ بـمـاـ يـقـفـ عـلـيـهـ ضـمـيرـ المـتـصـوـفـ مـنـ حرـيـةـ وـتـحرـرـ عـنـ العـلـاقـ وـالـقـوـاطـعـ وـالـأـغـيـارـ، فـلـذـاـ الـحـرـيـةـ التـسـ يـتـمـتـعـ بـهـ الصـوـفيـ إـحـسـانـ نـاـشـئـ عـنـ تـشـيعـ الـرـوـحـ بـالـوـعـيـ السـرـمـديـ وـاتـصـالـهـ بـمـصـدـرـ هـنـاـ الـوـعـيـ، وـهـوـ هـوـ كـذـلـكـ ذـلـكـ الـإـحـسـانـ النـاـشـئـ عـنـ إـنـكـارـ لـلـأـنـانـيـةـ وـالـذـاتـيـةـ، وـعـنـ إـدـراكـ لـلـطـلـاقـةـ الـرـوـحـيـةـ فـيـ الـحـالـةـ التـسـ يـتـصـرـ فـيـهاـ الـفـرـدـ الفـذـ عـلـيـ نـفـسـهـ، وـيـنـفـقـهـ أـنـ الـاتـصـارـ عـلـيـ نـفـسـ قـوـةـ مـنـ قـوـىـ قـوـىـ النـفـسـ لـاـ يـتـبـسـرـ مـاتـاـهـاـ لـكـلـ إـنـسـانـ وـلـاـ لـأـيـ إـنـسـانـ فـيـ كـافـةـ الـأـحـوالـ.

\* \* \*

وابن عربى (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ)، واحد من أولئك الصوفية المتألفين، انطلق فى أغلب الموضوعات التى تكلم فيها من معين الروح ومعدن الثورة الروحية الهائلة التى امتازت بها شذرات العارفين من المتصوفة السابقين عليه، على الرغم من وجود ، إذا نحن التمسنا تشابه الأفكار بغير التعميل على المضمون الجوانى .

أقول ، على الرغم من وجود مصادر فلسفية خارجة عن الإسلام لا تخفي لديه كالأفلاطونية الحديثة، وخارجية عن تراث الصوفية الخالص كالمسماعية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا، ولكنه - رغم هذا كله - لم يكن معزولاً بحال عن ذلك التراث الروحي الصوفي الذى تقدمه، فاستقى منه معينه الذى لا ينضب وينبعوه الذى لا يفيض، فهو صوفي مسلم - وإن تفلسف - خاض عباب التجربة الصوفية، كما خاضها غيره من الأولياء والعارفين، والتلى بالشيخ والأقطاب الذين تلقى على أيديهم ما يعينه على مسالك الطريق إلى الله، كما ترك من الآباء والمربيين، ومن الآثار الروحية فس التصوف من بعده ملا ينكره أحد.

ولم يكن تصوف ابن عربى كتصوف الفرازى: ثورة على علومه السابقة، ولا هو كان مرحلة متأخرة حدثت بعد توزع الفكر بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ولم يكن تصوفه منقاداً له من ضلال العلوم والباحث الذى تغلب فيها مع الأفكار، واختبر الصحيح فيها من الباطل، والحق من الزائف، كما هو الحال عند الفرازى.. ولكنه جاء مرحلة متقدمة حصل فيها ابن عربى جميع العلوم الإسلامية وقصر همه على ضرب واحد من معارف الحقيقة الكشفية، وما

يتبعها من أنواع الإلهمات والفتوحات والرؤى والفيوضات الإلهية، وكان التصوف لديه مرحلة متقدمة تؤخذ مسلكه الفقهي وترى حياته العقلية، وهو لم يتجاوز العشرين من العمر، حتى ليقال أنه دخل خلوة واحدة في عام (٥٨٠هـ) وهو في سن العشرين، وخرج منها يتحدث بكل العلوم.

وكان ابن عرب مثلاً فريداً للتجربة الروحية التي خاضها الصوفية جمعاً - من قبله ومن بعده - فارتقا تصوفهم عن طريق التجربة في معارج الروح ارتقاء تحقق ومعرفة واختبار، وليس هو بارتقاء نظر وعقل واستدلال، وفي كتابات ابن عرب اعتماد مباشر وصريح الدلالة على أنه استوى معارفه الأولى من أقطاب الصوفية الذين تقدموه، يتمثل أقوالهم في كثير من المواطن، ويستشهد بإشاراتهم، ويدافع عنها حيناً وينتقدوها حيناً، نقد الأديب العارف بأدب السلامة لسلطان الحال، ثم يضيف من تجربته الخاصة التي خاض عبابها جديداً يشهد بتفوقه وامتيازه في حقول المعارف الصوفية، بمقدار ما يكتشف عن بحثاته الربانية وفيوضاته الإلهية.

\* \* \*

ولنن كان ابن عرب - كما أتفق الباحثون في فلسفته وتصوفه - أول صوفي حشد منهب وحدة الوجود (Pantheism) بصورة متكاملة في تاريخ التصوف الإسلامي<sup>(١)</sup>، فليس معنى هذا أن الفكر الفلسفية سابقة على التجربة الصوفية لديه، لأننا إذا قلنا بذلك الفكر الفلسفية عند ابن عرب على التجربة

<sup>(١)</sup> ديوان العاشورى، تقدمة فصوص الحكم، ص ٧، ١٢، وأيضاً في أبو الوطا الخنزاري: مدخل إلى الصوف الإسلامى، ص ٤٥ و ٤٢، وأيضاً: دلائله لبيان الشفاء وملخص他的 في عدن ابن عربى، المقامة ص (٦) وفيها راجع لكتاب د سعاد الحكيم، كتاب الإسراف في إقام الأسراف لابن عربى، ص ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨.

الصوفية، وحاولنا جاهلين استخراج النظريات الفلسفية المتشابهة من أقواله، فقد يخرجنا هذا من ميدان التصوف الذي هو منزه روحية أو حال يتحقق فيها العارف بوحدته الذاتية مع الله إلى ميدان الفلسفة القائمة على منطق العقل وعطایها النظر والاستدلال.

على أننا لا نتجاوز الصواب المقرر في نهج النصفين، إذا نحن قلنا إن كتابات ابن عرب فیض من الواقع أنوار تجربته.. بغير منازع .<sup>١١</sup> يسمو فيها عنصر الذوق الأصيل ويرتفع ليؤكد تلك التجربة الفياضة بفوائح الروح للهمة، وفواتح الضمير اليقظ الحاضر مع الله، والسابع على الدوام في ملكوت المرفان.

ولعلنا إذا أردنا دليلاً على هذا القول، فلن تعجزنا الشواهد التي وثقها هو نفسه بقلمه في "فتواهه" و "قصوص حكمه"، أو في مائر كتبه الأخرى، وهي لقاء ابن عربى بابن رشد الفيلسوف (ت ٥٩٥ھ)، ما يثبت تقدم التجربة الصوفية على الفكر الفلسفية، واعتماد ابن عربى على علوم الكشف والفتح الإلهي، كحالة ذوقية خاصة يعيشه المتتصوف في تجربته الروحية، وتغترق في مقوماتها عن خصائص الفكر النظري الفلسفى.

ونظراً لأهمية هذا اللقاء نبته هنا، كما جاء في "الفتوحات"<sup>(١)</sup>، وهو لقاء تم في حياة والد ابن عربى الذي لم يكن ينكر عليه حاله، لكنه لم يستطع له تفسيراً، يقول ابن عربى راوياً لهذا اللقاء:

<sup>(١)</sup> راجع ابن عربى: *الفتوحات* المكتبة ج ١ ص ٣٨٧.

"ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها  
 أباً الوليد ابن رشد و كان يرحب في لقائي  
 لما سمع بي، وبلغه ما فتح به على فس  
 خلواتي، وكان يظهر التعجب مما سمع،  
 فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه  
 حتى يجتمع بي، فإنه (أبي والد ابن عرب)  
 كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل  
 وجهي<sup>(\*)</sup>؛ ولا طر شارببي<sup>(\*)</sup>، فعندما دخلت  
 عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاماً،  
 فعائقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم، فزاد  
 فرحة بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما  
 أفرحه من ذلك، فقللت له: لا.. فانقبض  
 وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف  
 وجئت الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل  
 هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين  
 نعم ولا، تطير الأرواح من موادها، والأعناق  
 من أجسادها، فاصفر لونه... وقد يحوّل،  
 وعرف ما أشرت به إليه.. وطلب بعد ذلك  
 من أبي الاجتماع بنا لعرض ما عنده علينا  
 هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من

(\*) يدل وجه الملاك في خرجت عليه.

(\*) طر شارب الملاك فهو طلاق، أي نبت

أرباب الفكر والنظر العقلاني، فشكراً لله تعالى  
الذي كان في زمان رأي فيه من دخل خلوته.  
جاهلاً وخرج مثل هنا الخروج من غير  
درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة...!!".

وقد علق ابن رشد - بمقتضى رواية ابن عربي تلك - على معاينته لحال العلم الكشفي الذي وجده عند ابن عربي قائلاً: "هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فلأحمد الله الذي أنا في زمان فيه واحدٌ من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيتها".

ومن الظاهر جداً في هذا النص، وهو نص يرويه ابن عربي لقاء الذي تم بيته وبين ابن رشد مكانة ابن عربي المبارزة من العلوم الكشفية الإلهاميمية، الأمر الذي جعل ابن رشد يقدر له تلك المكانة باعتباره واحداً من أرباب هذه "الحال" النادرة، والتي لم ير ابن رشد لها رجلاً من قبل، فلننـ كـانـ الأمـرـ يـهـذهـ الشـابـةـ، فإنـ ابنـ عـربـيـ هوـ الرـجـلـ المـلـهـمـ الـذـيـ فـتـحـ بـحـالـتـهـ الـخـاصـةـ مـغـالـيـقـ أـبـوـابـ الـعـلـومـ الـكـشـفـيـةـ، وـأـنـهـ لـكـذـلـكـ هـوـ الـمـتصـوـفـ الـفـيـلـسـوـفـ الـمـلـهـمـ، الـذـيـ أـعـتـدـ عـلـيـ تـكـ الـعـلـومـ فيـ كـلـ ماـ يـكـتـبـ وـيـدـنـونـ وـيـنـونـ..

ومن المؤكد الذي لا شك فيه عتبنا، أن هذه الحالة الفريدة هي هي عين التجربة الصوفية التي تسبق الفكرة الفلسفية، وليس للفكرة الفلسفية فيها حظ إلا حظ الشرح والتفسير والتوضيح والتحليل.. فمن لب باب التجربة الروحية الخاصة يكتب ابن عربي ويتألم إلهاماته، وليس هناك ما يمنع لديه أن يخوض في

السائل التي يخدعن فيها الفلسفه بعقل الفيلسوف وروح المتصوف العاشق للحكمة العلوية، فلتلحظ قوله في مقدمة "الفتوحات" حين يكتب فيقول: "بنت كتابي هنا، بل بناء الله لا أنا، على إفادة الخلق، فكله فتح من الله تعالى...".

ولاذن فالفتح هو الإلهام الذي تواخاه ابن عربى، وينبغي أن نتواخاه نحن فيه، إن في الفكرة وإن فى المضمون.. وليس أولى على هذا مما كتبه فى مقدمة كتابه الأخير "قصوص الحكم"، حيث قال:

"رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبسيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا كتاب قصوص الحكم خذه وأخرج به إلى الناس يستمعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمانة وأخلصت النية وجردتقصد وألمأه إلى إيراز هذا الكتاب كما حدة لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالى من عبادة الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقه مني وينطق به لسانى ويسنطوي عليه جساني، بالإلقاء

السبوحي والثقت الروحى في الرؤى النفسى  
باتلبيذ الاعتصامى، حتى أكون مترجمًا لا  
متحكمًا، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله  
 أصحاب القلوب، إنه من مقام التقديس المترفة  
عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس.  
وارجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد  
أجاب ندائى، فما ألقى إلا ما يلقي إلى، ولا  
أنزل في هناسطور إلا ما ينزل به على  
ولست ببني ولا رسول ولكنني وارث  
ولا آخرتى حارت<sup>(\*)</sup>

\* \* \*

فمن القين بين - بعد هذا كله - لابن عربى وأمثاله من أولياء التحقيق  
والعرفان، إننا نرور فنضفى على أراطهم طابع الفلسف الخالص المحكوم بقيود  
العقل المحدود، أو نرور فنقطع قطعاً بتقدم الفكرة الفلسفية عند ابن عربى على  
التجربة الصوفية، لا شيء إلا مجرد التشابه العالم بين فكرة هنا ورأى هناك  
غاللين أو متفاقيين، ما يطويه المصمون الجواتي الذي أكثروا عليه المتصوف في  
تجربته الروحية !!!

\* \* \*

(\*) راجع ابن عربى: فصوص الكتاب نشرة الدكتور عزيز عزيز، ص ٤٧، ٤٨.

ليس التصوف كالفلسفة، مادامت التجربة الصوفية هي الفيصل الذي يعول عليه في إدراك الصوفي للحقيقة التي ينشها ويبدل قصارى ما عنده ليتحقق بها، فإذا قلنا بالتجربة الصوفية، فقد نأينا بأنفسنا عن الفكرة الفلسفية إذا ما كانت الفلسفة تخضع خضوعاً تاماً لتحليلات العقل النظري الاستدلالي.

والفرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين عقائد الذهن والعقل، وعقائد الوحي والتنزيل، في الأخيرة التي هي عقائد الوحي والتنزيل تكمن تجربة الصوفى الروحية فتملأ عليه أقطاره، فلم يعد يرى في العقل النظري المنطقي أدنس فالدة تتحقق غايتها المنشودة وقبلته المرجاة. فإذا تحدثت المتصوفة - من ثم - عن العقل، فحديثهم يعني عملاً آخر غير معانى العقول التي يرومها الشذار والمتكلمون. وعلى الجملة، فهو العقل عن الله الذى تحدث عنه أقطاب الصوفية على التعميم.

إذا نحن وضعنا التجربة الصوفية في موضعها اللائق بنبض العارفين وعيها وتحقّقها ومتزلتها الروحية التي يبلغونها فيها، أمكننا أن نضع ابن عربى في المكانة التي يستحقها، وهي مكانة قد لا تضاهى بين أقطاب الوعي الصوفى ورؤاد الكمال الروحى. إنما العقل حركة تفسيرية شارحة يأتي بعد التجربة لا قبلها، وفي لب لباب التجربة الصوفية تتوجّه وحدة الوجود عند ابن عربى : حالة سابقة - بالإضافة إلى النظرية - يشهد فيها العارف أن: "لا موجود على الحقيقة إلا الله".

ومن منطلق التعليل على مقومات التجربة الصوفية، يمكننا دراسة مشكلة الحرية عند ابن عربي، وهي دراسة لا تنتهي - فيما يبدى لنا - إلا إذا بسطنا القول في العلاقة بين وحدة الوجود والتجربة، ورأينا أن ابن عربي إذا كان تكلم عن وحدة الوجود توضيحاً للعلاقة بين الله والعالم، أو بين الله والإنسان فهو لا يتكلم في هذا إلا عن ذوق وتجربة وتحقيق، فإذا التجربة النبوية لديه تقدم - من ثم - على سائر الاعتبارات العقلية، وإذا العقل يجيء في مرحلة تالية على التجربة، يشرحها ويضئلها وبهيم لها من مكانة الوعي بحقائقها وأفاقها المتسعة، ما يجعلها أخرى بالغاية من غيرها في ضمير المتصوف: صاحب التجربة.

ومن المؤكَّد الذي لا ريب فيه - انطلاقاً من التركيز على فاعلية التجربة الصوفية - أن الحرية عند ابن عربي - كما هي عند الصوفية جمِيعاً - عبودية محققة لله تعالى، يكون العبد بمقتضاه عبداً لله فقط دون سواه، حالة كونه متحرراً من رق الأسباب والأكون، وحالته كونه شاهداً لعبوديته للحق من خلف حجاب السبب، فإذا الحرية لديه فراغ القلب من الأسباب والعالقات والأغيار من جهة، وامتلاوه بالذلة والمفضوع والافتقار المطلق لله تعالى من جهة ثانية على دين الخضور وهجير العرفان.

\* \* \*

ومن ثم فقد اقتضانا البحث في هذا الموضوع الذي تداخل فيه الحرية عند ابن عربي مع الجبرية الصرامة، يفرضها نظام الوجود، أن نحدث لدراستنا هدفها في أمرتين:

**الأمر الأول:** دراسة مشكلة الحرية لديه في إطار الحرية بمعناها الصوفي، وتصور الصوفية من قبله لها، حتى لا يأتي ابن عربي مقطوع الصلة بالصوفية السابقين عليه الذين تكلموا في الحرية: معاناتها ودلائلها، واضعيفين في الاعتبار مثل هذه التجربة النوقية، والدفاع عنها، والطرق الدائم على فاعليتها، والإيمان بمقابلتها في ضمير المتصوف.

**الأمر الثاني:** تحديد موقف ابن عربي خاصة من الحرية في ضوء مذهب وحدة الوجود، وما عسى أن يفرضه هذا المذهب من جبرية عنيفة طاغية تسيطر على الوجود بأسره، بما فيه الإنسان فلا تدع له حرية ولا اختياراً ولا إرادة مستقلة عن الإرادة الإلهية، بل كلّ ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي.

وتحقيقاً لهذا الهدف، فقد جاء الكتاب في ثلاثة مباحث أساسية، تدرج تحتها ذروع وتفاصيل، يختص كل مبحث منها بالفكرة التي قصرناه عليها، حتى إذا ما تجمعت معنا المباحث الثلاثة، أسفرت في نهاية المطاف عن مفهوم ابن عربي ل الحرية، وأعطتنا تصوراً لا يخرج قط عن مذهب وحدة الوجود الذي توخاه.

**عرضنا في البحث الأول:** لمعنى الحرية ودلائلها في اصطلاح الصوفية قبل ابن عربي وبعده، ثم وقفتنا على معنى الحرية في اصطلاح ابن عربي خاصة، وقارنا بينه وبين غيره من الصوفية السابقين عليه والمتاخرين، واخترنا نصاً في هذا الصدد تكفي الإشارة فيها على الحصر والتفصيل، واكتفينا بتناولين

العناصر التي تناولناها في مقدمة المبحث، ليجيء في النهاية كما لو كان تمهدًا لأبد منه لوضع ابن عربي في موضعه من الصوفية السابقين عليه، والذين كانت لهم أحاديث جوهرية في مفهوم الحرية.

**وفي المبحث الثاني:** درسنا ابن عربي بين الحرية والجبرية، وبين نظريته في الأعيان الثابتة وفي وحدة الوجود، إذ الملاحظ أن موقف ابن عربي من الحرية لا يخرج عموماً عن نظريته في الوجود وفي الأعيان الثابتة، فإذا العبد بمقتضى هذه النظرية مجبر في قالب مختار، ثم أوضحتنا موقفه من إسقاط التدبير وترك التصريف، تماماً كما بينا أن الحرية عند ابن عربي تناهى مع صفة العارف، مما يلزم عنه أن تكون الإرادة الإنسانية في هذه الحالة خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية.

**وفي المبحث الثالث والأخير:** ركزنا على عقيدة ابن عربي في الجبر بصفة خاصة، فتكلمنا عن الجبر وحال الفناء الصوفي، والعلاقة الوثيقة الظاهرة بينهما، ثم تحدثنا عن المشكلات الأخلاقية المتصلة بمبحث الحرية ووظائفها الميتافيزيقية والأخلاقية: كموقف ابن عربي من إسقاط التكليف، وكموقفه من الخير والشر، والثواب والعقاب، والطاعة والمعصية، وانتهينا إلى أن هذا الموقف الأخلاقي عند ابن عربي يستند بالجملة على داعم الذوق والشهود لا على منطق العقل وحيلة الدليل. ثم ختمنا البحث بخاتمة أجملنا فيها النتائج في نهاية المطاف.

وراندنا في هذا كله، هو تحليل نصوص ابن عربى التي تبيّن موقفه، إن في الحرية وإن في الخبرية، فهى موضوعية محايدة دون غض من أقداره أو إعجاب فى غير موضعه بمناقب الرجل مجرد الإعجاب وكفى.

ولم نغفل على الإطلاق منهاجنا في تحليل تلك النصوص ومقارنتها بغيرها من أقوال الصوفية وشذور العارفين، ثم نقدتها بما يقتضيه المنهج من نزاهة الفرض وقناعة الحكم وسجاعة الانتصار.

أما التعامل على شخصية ابن عربى وأرائه، أو الدفاع عنه لأجل الدفاع فقط، فتلك أمور تخرج عن موضوعية البحث وتتدخل فى باب اللهو الذى لا طالل تحته، عسانا بتوخي الصدق فيما نرى، أن يتضح لنا - من بعد ذلك - من خلال المقارنة والتحليل والنقد لمشكلة الخبرية، مكانة ابن عربى بين الصوفية بصفة عامة، وعمق هذه المكانة نفسها بين الصوفية المتفلسفين على وجه الأخصوص.

وعساتاً بتلك الرؤية التي نقدمها أن تكون قد كشفنا عن بعض الغموض فى مشكلة الخبرية عند ابن عربى، وهو غموض عجيب - مع شديد الأسف - لا يكتنف آراء ابن عربى، ولا يداخل مشكلة الخبرية لديه، ولكنه - إن صح - فهو الغموض الأكثر عجباً الذى يدل "دلالة" قاطعة على أننا فى زمن فقدنا فيه الخبرية بكل مستوياتها، لتصير مع فقدان فكرة نظرية لا تقبل الممارسة ولا التطبيق، وهو كذلك الغموض الذى يكتنف أحوال الناس، ويحيط بالعصر الذى نعيش فيه، ويدخل ضمائر العالمين عليه، فيسلبها القوة، ويصييها بالعظم، وأنوار الفقلة والتلف، وشتى ضروب الاستعباد فتري الأرواح فى أمتنا العربية

فقيرة كسلانة، والضمائر مبددة فامدة تلفانة، والأسلام غير مسنونة، والقيم ساقطة، والمبادئ معوجة، والرأية منكوسية، وميادينها الحيوية كلها مصابة بسوء المآل..

ولا يكاد المرء على وجه العموم يظفر بنصوح يجعل من العقل العربي محل اعتبار يحترم، أو تغدير يمضى بهذه الأمة إلى مرفاً أمين ترسو إليه، فالعقل العربي لا تتفق مطلقاً حول "مبدأ" يعصمه من التشتبه والخيرة والاختلاف، لكنهما اختلاف الدائم شيمتها، والتنابذ طبعها، والتحامد والبغضاء هما من أهم سماتها الناهضة بها إلى هاوية الفناء..

فمن المأثور - وحال العقول العربية على غاية الوهن والاسترقاق- أن تكون للعقل العربي أنفة تبعده عن الحق وتدخله في الباطل، حتى ولو كان الحق أمامه ظاهراً لا يحتاج إلى دليل، فهو عقل يظن ظناً مبالغ فيه، أنه يمتلك "المحقيقة المطلقة" وأن ما يتصوره، فهو الحق الناصع الذي لا باطل يشوهه ولا غلط يلجمه، وأن كل ما يهتدي إليه هو الصواب الذي لا خطأ فيه مطلقاً، وأن الرأي الذي يراه حكراً عليه وحده، وليس لأحد - كائناً ما كان - أن يرى غيره من آراء تالضمه، لأنه هو الرأي الذي يفرزه عقله الأجوف البليد، إذ يتصور، على الضلال، أنه أفضل ملاك "الحقائق المطلقة"، وسواء من الناظرين بعقولهم إن هم إلا أدبالي تبع، ينبغي أن يسيراوا على هداه!!

هذه الجلالة المقلالية هي السائدة عندنا من أقدم القديم إلى أحدث الحديث، ولم يكن "ابن خلدون" بعيداً عن الإنصاف حين عاب على العرب خلق التوحش،

ونعثهم بأنهم أصعب الأمم إنقباداً بعضهم لبعض للفلظة والأنفة وبعد الأمة والمنافسة في الرياسة وغيرها من صفات مما ينطبع في النفوس من قبح العوائد وسوء الملكات، وإنها كذلك لصفات مهينة لا تخفي فيها الحرية الفكرية وكفى، لا، بل تخفي فيها الحرية بجمع أقسامها ومنازلها، ليحل محلها ألوان الاسترقاق وصنوف الاستعباد. فلم نعد نملك إزاء أحوالنا المتردية هذه، إلا اللعنة الفاضبة والسباب المكرور، ثم الأسف الشديد الشديد، على الزمان الذي نعيش فيه، لكننا الأيام في ذاتها هي المسئولة عما يختبرنا وراوها من أقدار، ولكننا كنا مسلطين بيد خفية على غيرنا، لا على أنفسنا. نعيب زماننا عيباً عجبياً، ولو أننا طلناه لزقناه، ناسين أو متassisين أن عيوبنا أولى بالمجاء واللعنة، وأن نقوتنا أخرى أن تعجز هي الحقيقة بكل سباب !!

لقد عينا علينا الأيام ولا ذنب للأيام فيما تعب الأيام عليه، وفيما يأخذه البعض عليها، ولكننا في الحق نحن أصحاب العيوب والماخذ بقتها وقضيتها، قليلها وكثيرها، ظاهرها وخافيها، فيجب من أجل هذا أن توجه السهام الناقلة - باديء ذي بدء - إلى ذواتنا المتفرقة، ورایاتنا المنكسة، وروابطنا المفتتة، ووحدتنا المشلوكة، وقوميتنا الفالبة، وأيديولوجيتنا المفقودة، وانكساراتنا التوالية، وثقافاتنا المترابعة، وألامنا المتزايدة، ووجودنا العربي المشتت، ووطنيتنا المضروبة في أعمق أعماقها تمهدأ للشك فس نسبتنا إليها وانتمائنا لها، ونعثنا بازالتها بالعار والشتار، ثم بعد هذا كله، وقبل هذا كله، وفوق هذا كله، هوانتنا على أنفسنا قبل هواننا على الناس !!<sup>(١)</sup>

<sup>(١)</sup> مزيد من التوضيح، رابع المؤلف مقالات بعنوان «لللام غير مسئولة» - جريدة الأهرام المسائي ٢٠٠٤٢٠٠٣، وفيه طيبة المقلية المصرية - جريدة الأهرام المسائي ٢٠٠٢٨٤، وبهذا عدم ملؤن العرب، جريدة الأهرام المسائي ٢٠٠٤١٢٨

الأمر الذي يرشدنا إلى أهمية أن نستخدم من التصوف وعلوم التحقيق تسويراً لغاعلية "القيم الإيمانية"، وتحريكاً لمثل هذا الركود الروحي الذي فتت العزائم وشل القدرات وأصاب المجموع العربيض من قطاعات الناس بالداء العضال..

وإنه ليسؤنا ألا نعترف بهذا كله أو نحوه ، ثم نكتابر فنتنكر للرفة ونؤثر الغفلة، ونناصر الرذيلة ونهايبط من حق الفضيلة، ويطفئ فينا الهوى على فعل الإرادة، لندع - من بعد - الحرية إدعاء النام حين تصف ألسنتنا الكذب بأننا أحرار لسنا مستعبدين. ثم إننا لنتمجّع غاية التبعّج حين تتأخر لدينا، عن عمد تلك القيم الإيمانية الدالة على وجودنا الروحي، لمحاول طمسها وعزلها عن معترك الحياة، ولتسود فينا - الواقع يشهد - كل القيم التي تنافقها مما لا حصر له ولا وصف..

من أجل ذلك، هنا يكون من المقيوبل لدينا رأى هنـ يرى أنه لا فائدة من هذا الكلام في زمن لم يعترف قيداً أصلـة بقيم الروح وأخلاق المرفـان، ولا نجد مكاناً بيننا لقول إنه ما عادت فائدة من الكتابة في التصوف في عصر تقاس كل ذرة فيه بمقاييس المادة الموجلة في الطفـاسة والمنـاعة وانقلاب الأوضـاع!!

إنـا مقبلـون على شـطـط أهـوـج يختـلـ فيـه التـوازنـ المـشـودـ والمـشـروعـ بـيـنـ قـيمـ الـروحـ وـمـطـالـبـ الـمـادـةـ، فـتسـودـ الـعـصـرـ الـذـي نـعيـشـ شـراـحةـ مـادـيةـ لـعـيـنةـ، فـمنـ الـطـبـيعـيـ وـالـنـطـقـيـ أـنـ يـجيـءـ ردـ الـفـعلـ - شـنـناـ أـمـ أـبـيـناـ - تـعلـقاـ بـقـيمـ الـروحـ وـأـخـلـاقـ الـضمـيرـ.. إنـا لـنـعيـشـ زـمـنـاـ يـتفـشـ فـيـه سـوـءـ الـأـدـبـ، وـفـقـدـلـنـ الـذـوقـ، وـانتـكـاسـ الـأـخـلـاقـ وـالـظـلـمـ الـبـيـنـ لـلـشـعـوبـ وـالـخـضـارـاتـ، وـالـعـقـادـ وـالـديـنـاتـ، بلـ وـلـلـإـنـسانـ

العربي والسلم على وجه الخصوص، فنحن نبحث عن الأدب فلا نجد، وعن قيم الإيمان فتراها مهزوزة تكاد تتلاشى، وعن الأخلاق فإذا هي قشرة سطحية، بعيدة، بعيدة عن فاعلية التطبيق، وعن السلام والمحبة والونام والتعاييش الآمن بين أبناء الإنسانية، فلا نتحقق من هذه الأشياء إلا أسماؤها، فإذا أخريات التس حفيفت في الدعوة إليها أقلام كبار عقول الفلاسفة والمفكرين مكبّلة بل ومفقوسة، وإذا القيم الصربيحة في مواجهة الطفيفيـان منتكـمة ومسـلـوة، فلا مناص لنا من انطلاقـة رحبـة تسعـة ولا تضيقـة عن لقاء تلك المعاني السامية والمدرـكات البـهـيلـة.. وعندـي أنه في التـصـوف عمـومـاً، وفي حـيـاة الأولـيـاء والـعـارـفـين تكونـ نقطةـ الانـطـلاقـ، فـهـلاـ كانـ لـقاءـ بـعدـ طـولـ غـيـابـ..!!

وأـللـهـ يـقـولـ لـقـيـ وـهـويـهـيـ لـلـسـبـيلـ ..

سـبـريـ (إـلـرـافـيـمـ)

لـلـثـانـيـةـ لـيـ ٢٠٠٧ـ

## محاجي الدرية وطالها في اصطلاح الصوفية

- (١) الحرية للتنفس في العبودية المحسنة - المعنى الصوفي لمعنى كمال العبودية - مراتبها وأقسامها عند الفلاسفة (ت ٢٧٣ هـ). (٢) حرية العارف عند ابن عربى - الحرية بين قلب العارف وقلب المخلل - وقلة تبريره - حرية المقيدة عند ابن عربى. (٣) لوازم الحرية عند الصوفية طلاقة روحية وتحرر الشخص من آفاف السلطات العادلة. (٤) معنى الحرية في اصطلاح ابن عربى - العبودية لشرف من دعوى الحرية - التصويري الفلاسفي بالبرجalian، المكسيم الترسانى، الجبسى.
- (٥) الحرية والولادة - الحكم الترمذى (ت ٣٢٠ هـ) وابن عربى - منزلة الاحرار - رأبة الصيدل الأثقياء، ورببة الاحرار الکرام.

نجد لزاماً علينا في البداية من ضرورة التعرّف على مشكلة الحرية في اصطلاحات الصوفية قبل بحثها عند ابن عربى، وذلك لأنّ ابن عربى لم يكن بحال معزولاً فيما كتبه، عن التصوف، بل يصدر في كتاباته عن تجربة روحية عاشها، كما عاشها غيره من المتصوفة، فإذا عرفنا الحرية التي يرمون إليها، عرفنا وبالتالي معناها عند ابن عربى، غير معزول عن هذا التراث الروحي، وإن كانت له أراء تختلف لسان عموم الصوفية، لكن ذلك لا يقدح في نسبته إليهم باعتباره صوفياً ظل يكرع على الدوام من الرحيق الذي كان الصوفية منه يكرعون..

- ١ -

دلّالات الحرية لا ربّ تظهر في تعبيرات الصوفية فتجيء مستفقة مع مشربها العام، وفيما يرتاؤنه من أنواع ومواجيد تشكّل، بما لا يدع مجالاً

لذلك، لب لباب الوصول إلى الحقيقة التي ينشدونها ويبذلون فيها أرواحهم ونفوسهم خالصة من رق الأغيار. وإذا نحن رجعنا إلى أقدم مرجع في التصوف، نجد السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) ينفرج الحرية في اصطلاح القوم بأنها تعني: "إشارة إلى نهاية التتحقق بالعبودية لله تعالى، وهو أن لا يملكك شيء من المكونات وغيرها، فتكون حرراً إذا كنت لله عبداً" ، كما قال بشر بن الحارث الحنفي (ت ٤٢٧ هـ) لستري السقطي (ت ٢٥٣ هـ)، فيما حكى عنه أنه قال: "إن الله تعالى خلقك حرراً، لكن كما خلقك، لا تراني أهلك في الخضر، ولا زفقتك في السفر، أعمل لله ودع الناس عنك". وقال الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): "آخر مقام العارف الحرية. وقال بعضهم: لا يكون العبد عبداً حقاً، ويكون لما سوى الله مسيراً" <sup>(١)</sup>.

والمعنى، كما هو واضح، أن مطلق الحرية عند الصوفية هو التتحقق بالعبودية لله وحده تتحققاً يفرد السريرة - في طلاقة روحية - بمراقبة الله على دين الثقة وهجير الخضون، فإذا لم يكن العبد تحت عبودية المخلوقات، فهو في رحاب الحرية، متحرراً من رق الكائنات، معرضاً عن الكل مقبلًا على من له الكل. وقد أشار القشيري (ت ٤٦٥ هـ) إلى أن الحرية تتحدد في أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فتساوي عنده أحطر الإعراض <sup>(٢)</sup>.

ولعله يعني بسقوط التمييز عن قلبه، إنه لم يعد ينفعل ببارادة منه إلى شيء، على غير ما يريد الله منه، وأشهد القشيري في ذلك بقوله حارثة - رضي الله عنه - لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، "عزفت نفسي عن الدنيا، فاستوي

عند حجرها وذهبها" ، لكانها الحقيقة، على الحقيقة، تجيء كما لو كانت بالفعل عبودية كاملة يخضع فيها العبد لسلطان الإرادة الإلهية حين لا يرى لنفسه إرادة . لكنه لا يرى لنفسه إرادة إلا في الوقت الذي يتخلص فيه مطلقًا من رق الأغبياء، فمن دخل الدنيا وهو عنها حرًّا - كما قال الدقاد - أرتحل إلى الآخرة وهو عنها حرًّا، أو كما قال: "من كان في الدنيا حرًّا، كان في الآخرة حرًّا منها".<sup>(٢)</sup>

وإذا نحن لاحظنا مكان الضمير (منها) في قول الدقاد السالف، تسأنا على الفور عن كيفية أن تكون الحرية عن الآخرة..!!، فاما الحرية عن الدنيا فقد عرفناها، فما بال الحرية عن الآخرة؟!!.. تأتي الإجابة عن التساؤل المذكور تحدد صدق إشارة الدقاد: "من كان في الدنيا حرًّا، كان في الآخرة حرًّا منها" ، فلا تجيء الحرية عن الآخرة إلا بإرادة من العبد يعاين فيها وجه الله سبحانه وتعالى وكيف، تماماً كما أثر عن رابعة العدوية (ت ٨٥ هـ) أنها سمعت قارنا يتلو قوله تعالى: "وَفَاكِهَةٌ مَا يَتَخِرُّونَ، وَلَمْ طِيرٌ مَا يَشْتَهُونَ" (الواقعة: ٢٠، ٢١).

فقالت: "نَحْنُ إِذنْ صَفَارٌ حَتَّى نُفَرِّجَ بِالْفَاكِهَةِ وَالطِّيرِ".

وسمع الشبل (ت ٣٣٤ هـ) قوله تعالى: "مَنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الدُّنْيَا وَمَنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الْآخِرَةَ" (آل عمران: آية ٥٢)، وصاح صيحة عظيمة وقال: فلما النين يربدون الله تعالى؟!!.. وكان يقول في قوله تعالى: "كُلُوا وَاشْرِبُوا" (الحاقة: آية ٤)، إن كان ظاهره إنعاماً، فباطنه ابتلاء واختبار، لينظر تعالى من هو معه، ومن هو من حظ نفسه.

ورؤى في النّاس بعد موته، فقيل له ما فعل الله بك؟ .. فقال: لم يطالبني بالبراهين على الدّعوى إلا على شئ واحد قلت يوماً لا خسارة أعظم من خسارة الجنة ودخول النار. وقال لي: وأيّة خسارة أعظم من خسارة لقائي؟<sup>(٢)</sup>

ها هنا معقل الحرية الحصين.. وهما المطلب.. وهما المأرب والمتبع.. سينتظر لقاء الله إلا المهز الأبين، شريف النفس، عزيز الغاية، عظيم التوجّه نحو الجناب الإلهي.. وعليه، فالحرية تكون من الدنيا ومن الآخرة على السواء، بقية لقاء الله وحده لا لشيء آخر سواه.. ما في ذلك عجب...!!

وأي عجب يأخذنا في هذا المبتغي الجميل ، الجليل؟.. أي عجب يأخذنا دهشًا بعيدًا عن هذا المعلم الحصين الذي لا تطاله إلا هم الرجال..

ها هنا معقل الحرية الحقة التي جعلت من هم الرجال، أن يصيغوا إلى نفّها المنسجم، وأن يستروحوا عبرها الفواح، وأن يستسلموا لموسيقاه الحاتمة، تحملهم إلى آفاق يعجز عن تصويرها اللسان، حيث لا يقى الوجود الآدمي في هذه الدنيا إلا أنشودة عنية، في مناي عن آفات الاسترقاق والاستعباد ... !!

هذا المبتغي الجميل الجليل، هو هو الولاية بعينها، وهذا المعلم الحصين هو هو مأرب الرجال.. وهل للرجال مأرب إلا أن يكون الله تعالى ولها لهم وكالنا ومؤيداً؟!.. وليس من الولاية في شيء أن يعيش الصوفي راغماً على طاعة الله، معلقاً بالشواغل والعوالق والأكذار، متصلًا بباباب البقاء في الحياة الدنيا والحياة الآخرة، لأن الحرية الحقيقة في موالاة الله بعيداً عن المطالب والمشاغل والأغيار، إن في الدنيا وإن في الآخرة..

أي نعم.. فلن هو كان عاش راغماً على الطاعة، فلن يكون شريفاً، أصيلاً في  
مبتهاه الجميل، لأن جمال المبتغي يخلق الحب. وأحبب ينفي القسر في العبادة  
ويقى الحرية سبحاً هاللاً على دين اللقاء الدائم مع المحبوب.

ولن كان عاش معلقاً بالشواغل والعوالق والأكذار، فما أحب على  
الحقيقة مبتهاه .. وما تحرر .. وما كان الجمال غاية رغبته، وموضع أماله،  
ومكنون إضماره ..

ولن هو كان عاش مثصلاً بأسباب البقاء في هذه الحياة الدنيا والحياة  
الآخرة، فما عرف للجلال موطنًا .. ولا دكدرت فيه هيبة القيمة ركناً، إلى أن يحصل  
فينفصل، ثم ينفصل فيحصل، فإذا اتصل تخلّى، وإذا انفصل تحلى .. فما أحلاه من  
تحلى، وما أهليه من اتصال ..!!.

من أجل ذلك، صارت الحرية الحقة في موالاة الله بعيداً عن قسر الطاعة  
والاجبار، وعن المطالب والعوالق والأشغال، وعن التلبّس بعوارض البقاء فيما لا  
بقاء فيه.

ولم يكن إبراهيم ابن أدهم - طيب الله ثراه - بعيداً عن هذه اللفحة التي  
أوردتها رابعة العدوية فيما تقدم، وذلك حين قال لأخ له في الله: أتتّحـب أن تكون  
له ولـيا وـهـوـ لـكـ مـحـبـ؟!.. فقال: نـعـمـ.. فـقـالـ: لـاـ تـرـغـبـ فـيـ شـئـ مـنـ الدـنـيـاـ وـالـآخـرـةـ  
وـهـرـغـ نـفـسـكـ لـهـ تـعـالـيـ، وـاقـبـلـ بـوـجـهـكـ عـلـيـهـ لـيـقـبـلـ عـلـيـكـ وـيـوـالـيـكـ..<sup>(٢)</sup>

فحرية الصوفي الحقة إنما هي حرية حقيقة لا مجازية، كمالية لا فوضوية، باطنية لا قشرية أو عرضية. وما دام المطلوب أصعب وأشق على النفس، فلن تناهه أبداً وهي مشفولة بغيره.. والصوفي الحق الحق، الصادق الصادق، يفرغ قلبه من مشاغل الدنيا ومتطلبات الآخرة على السواء ليصير من بعد حراً حرية من تحرر عن العلائق الخارجية فلا يطلب في الحقيقة إلا الله، لا انتظار ثواب ولا خوف عقاب، ولا طمعاً في جنة ولا رهبة من نار.. ها هنا، وهذا هنا فقط، تتحقق حرية الصوفي، كاملة غير منقوصة، بمعناها الاصطلاحي النقي.

\* \* \*

ولنن كانت الحرية على ضربين<sup>(٤)</sup>: الأول من لم يجر عليه حكم شيء، نحو الحرث بالحرث، والثاني، من لم تتملكه الصفات الدمية من الحرث والشره على المقتنيات الدنيوية، فإن المعنى الصوفي قد ينطبق على الضرب الثاني، فتكون على عكس العبودية لغير الله، لأن العبودية، فيما ييري الصوفية، عبودية الشهوة والنفس والشيطان جميعاً، فالآهواه عبودية للإنسان لأنها تسيره كما يريد دون أن يسيطر عليها فتختلف نفسه ويضيع في دنياه وأخترته، فإذا كان الإنسان عبداً لله، كان حراً على الحقيقة، فلا يؤثر فيه إلا الحق، ولا يصره إلا الله تعالى<sup>(٥)</sup>.

والآخر عموماً خلاف العبد، يقال: حرٌ بين الحرثورية، وإلى العبودية التي تضاد ذلك، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، وقول الشاعر: ورق ذوي الإطماء رق مخلد، وقيل: عبد الشهوة أذل من عبد الرق<sup>(٦)</sup>، وهكذا تبدو الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة - فيما يقول الجرجانى (ت ٦٨١هـ) - خروجاً عن رق الكائنات، وقطعًا لجميع العلائق والأغيار<sup>(٧)</sup>، ومن

أقوال محمد بن الفضل البلخي (ت ٢١٩ هـ)؛ عجبت لمن يقطع البوادي والمقابر، حتى يصل إلى بيته وحرمه، لأن فيه آثار أئمباه وأوليائه، كيف لا يقطع هواه ونفسه، حتى يصل إلى قلبه، لأن فيه آثار مولاه...!!.

وأنشد في هذا المعنى <sup>(٨)</sup> :-

ومن البلاء ولبلاء علامة  
أن لا يرى لك، عن هواك نزوع  
العبد عبد النفس في شهوتها  
والآخر يشبع تارة ويجوع

ندرك - من ثم - أن الصوفية قد آلوها على أنفسهم لأن يكونوا عبيداً لمفاتن الدنيا وزخارف الحياة، بل قطعوا العلاق وعاشوا أحراراً بما فقهوا من أحكام تعلموها في رحاب المعرفة مع الله، وحقيقة الحرية تظهر عند أوائل الصوفية المتقدمين واضحة جلية في كمال العبودية، فإذا صدقَت لله تعالى عبودية العبد خلصت وبالتالي عن رق الأغيار حرفيته، فاما من تؤهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عذراً العبودية ويحيد بلحظه عن حد الأمر والنهي، وهو مميّز في التكليف بذلك انسلاخ من الدين، والذي أشار إليه القوم من الحرية هو إلا يكون العبد بقلبه تحت رق شيء من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة، فيكون فرد الفرد، لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى، ولا آجل من، ولا سؤال ولا قصد، ولا هدف ولا حظ <sup>(٩)</sup>.

ولربما يطلعنا هنا المعنى الأخير على فناء الإرادة الإنسانية وخضوعها خضوعاً تماماً لمقتضيات الإرادة الإلهية مما لا يدع للعبد إرادة قائمة في ذاتها، وهنّا تبدو الحرية على مرأى - كما عرفها الفاشي (ت ٢٧٣٠ هـ) في

اصطلاحات الصوفية<sup>(١)</sup>، حين قسمها بين حرية العامة، وهي عن رق الشهوات، وحرية الخاصة، وهي عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق. وحرية خاصة خاصة، وهي عن رق الرسوم والآثار لانمحاقها في تجلّي الأنوار<sup>(٢)</sup>، وكل هذه المراتب ترتدي في أول مقام إلى قطع العلاقة من جانب العبد حتى لا يبلغ بما يقطع، منازل العرفان، وهو لا يبلغ منزلة واحدة من منازلها إلا أن تصير الحرية لديه ، على ما أشار الغزالى (ت ٥٠٥هـ) في وصفه بياقامة حقوق العبودية، ف تكون لله عبداً، وعند غيره حراً<sup>(٣)</sup>.

وقد فسر الجنيد قول ذي النون المصري (ت ٤٥٢هـ) في صفة العارف: "كان هنا فذهب" ، فقال الجنيد: "العارف لا تحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل، فهو مع أهل كل مكان بمثيل الذي هو فيه، يجد مثل الذي يجعلون، وينطق بمعالمنها ليستفعوا بها"<sup>(٤)</sup>، ولعل هذا التفسير يتضمن فحوى إشارة الغزالى السابقة في معنى الحرية من أنها تجئ إقامة حقوق العبودية فيكون العبد بمقتضاه عبداً لله على الحقيقة، حراً بالقياس إلى غيره. فهي من أجل هذا عبودية تتبعن حرية، وحرية ظاهرة إلى الغير تتغشاها عبودية الله ترومها أحوال العارف على الدوام بغير انقطاع، وإليه الإشارة بما قاله أحمد بن خضرؤيه البلخي (ت ٤٠٢هـ): في الحرية تمام العبودية، وفي تحقيق العبودية تمام الحرية.<sup>(٥)</sup>

- ٢ -

وما كان يصح أن يوصف العارف بالحرية والتحرر من علاق السوى لولاهاته الصنزة (- منزلة العبد الكامل) التي يبلغها ويسمو إليها، فلا تحصره حال عن

حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل - مع كل الأحوال - في جميع المنازل، وما سُمِّي العارف عارفاً إلا لأنه حرّ حرية من صارت المعرفة لليه حياة القلب مع الله دون وقوف<sup>(١٥)</sup>. فمن شأن العارف إذا هو عرف الله إلا يقف إلا مع الذات، ولا يتعشّق باسم دون اسم، فإنه في كل حال - كما قال ابن عربي - مفارق لاسم مواصل آخر<sup>(١٦)</sup>.

والعارف على التحقيق، هو من عبد الله تعالى في كل مجلٍ من مجاليه. أو إن شئت قللت العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجالٍ لحقيقة ذاتية واحدة هي الله<sup>(١٧)</sup>، وهذه نقطة جوهرية في تصوف ابن عربى، إذ الفرق كبير جداً بين قلب يعبد الصورة ولا يدرك وجه الحق في عبادته، وقلب آخر يعتقد في المعبد الواحد على تعدد تجلياته في أشكال العبادات، ولعل هذا هو الفرق نفسه بين قلب الغافل وقلب العارف. ووفق هذا التصور يذهب ابن عربى فيقول معنى الآية الكريمة: "لقد كنت في غفلة من هنا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"<sup>(١٨)</sup>.

فالقطاء لغة هو كُلُّ شَيْءٍ ارتفع وطال على شَيْءٍ.. ويُستعمل في الفطاء المعنوي من الجهلة، وما الجهلة في الأصل إلا الففلة، وما الففلة إلا القطاء يطيل ويرتفع فيعيوق عن الإدراك، هو بمنزلة الحجاب حجاب الرؤية الثاقبة في النظر إلى صورة المعتقدات يعتقدها الناس على اختلاف الأوصاف والأجناس. ولما كانت النفوس الإنسانية تعتقد في الحق مختلف الاعتقادات، كان مرد ذلك إلى تجلٍّ الحق في صور جميع الموجودات الكونية أولاً وأبداً فالحق هو هو المعبد في كلٍّ معبد، ولا معبد سواه. وكلٌّ من عبدته في صورة معتقده في عبادته حقه.

فإذا كان يوم القيمة تجلى الحقُّ على العالم بأسمائه بصورة معمدة كل عبد من عباده، الأمر الذي يمحى صور الاعتقادات السابقة من النفوس الإنسانية، وينحل محلها الله نفسه المتجلى في كل شئ. ولعل هذا هو معنى كشف الغطاء<sup>(٩)</sup>، غير أن الفساد في التصور وفي الإدراك النؤوي، هو في الأصل فساد في الفكرة التي تستوجب التحذير من أن يقصر العابد معبدوه على صورة بعينها، فلا يكون حراً إذا هو اتخد الصورة وغفل عن الأصل، ولا يكون حراً إذا هو لم ينظر إلى جميع الصور الوجودية على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله الجامع لكل الحقائق. قلب الفاصل هنا ليس كقلب العارف؛ قلب الفاصل مشرك، إذ قصر معبدوه على صورة بعينها. وقلب العارف حرًّا مؤمن، إذ عبد الله على أنه مجلٰ لجميع الصور الوجودية، إذ العارف المكمل : من رأى كل معبد مجلٰ للحق يعبد فيه.

وقد يقال، نقداً لهذا الرأي، إن ابن عربٍ يبطل العبادة التي يقصرها أصحابها على مجلٰ واحد يسمونه إلها، فإنه حين يرى أن من حرية العارف المكمل أن يشهد كل معبد مجلٰ للحق يعبد فيه، يرى في الوقت نفسه أن الحق ليس إلا مجالٌ لعبادة العابدين على اختلاف عقائدهم ودياناتهم، المنزلة وغير المنزلة، وسواء كانت أقواله في وحدة الوجود أو في وحدة الأديان الازمة بالضرورة عنها، فإنها تبعده عن الإسلام الذي أكد إثنينية الخالق والمخلوق، وصور العقائد منها الصحيح ومنها الفاسد..!!

\* \* \*

ومن الجائز أن يكون هذا النقد أو مثله صحيحاً، إذ النقد في كل حال مشروع، وإذا جاز لنا أيضاً أن نفهم أقوال ابن عربى على ظاهرها بقطع النظر عن دلالاتها النونية، لكننا من جهة أخرى، إذا مضينا بالنقد إلى غايتها وأدخلناه في مجال ليس بوسع النقد أن يمضى فيه أو يستشرف آفاقه، ليجيء نقدنا في النهاية تعبيراً عن انطماس البصيرة وقلة الإدراك النونى لما نحن بقصد البحث فيه، وعنت الجهة الغارق في عجيب الخلط بين مجالات المعرفة، فلا تفرق تباعاً بين نقد في ميادين المعرفة الفلسفية ونقد آخر في حقوق المعرف الصوفية والذوقية... فهذا كله مما لا يجوز عندها بحال، وهو مما لم نتهيء لكتابته أبداً، إذا نحن وضعنا في الاعتبار مدى تغلغل التجربة الصوفية التي يعيشها صاحب الحال، ويتمكن عليها - من ثم - في كل ما ينطق به من أقوال.

والرأى - من بعد - عندي أنه لا يجوز النقد في حقوق المعرف الصوفية بمثل ما هو جائز - وبالكيفية نفسها - في ميادين البحوث الفلسفية والأفكار العقلية، لأننا بالنقد الذي يقرره العقل نضرب في ميدان ليس هو بالميدان الذي يسمح لنا بـإتاحة الفرصة لـإجراء العملية النقدية على تراث الصوفية - ناهيك عن تراث ابن عربى خاصته - إذا لم تكون في أنفسنا ممن يعيش التجربة ويتذوق حلاوة الحال. وإذا انتهى هذا الشرط انتهت معه العملية النقدية الجارية عسفاً على هذا القول أو ذاك، والأ.. كنا - مع المضى في حالة الغنى والتعسف وإجراء النقد على ما لا يقبل النقد ولا يعرف كيف ينتقد لفقسان الأهلية والكماءة الروحية - أقول، كما كمن يريد أن يقيس الشيء وهو يجهل كيف يقاس !!

ومن المحقق لدينا أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأن عنصر الكشف في هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل الذي من شأنه أن يفرز النقد، فلا يجوز بمقتضى العقل أن تجري العملية النقدية على تلك العلوم:

علوم الكشف ذوقية، تجيء من طريق «التعريف الإلهي»، ومن طريق التجلى الذي هو علم موهوب من لدن حكيم حميد. و المعارف العقل نظرية، تأتى بحيلة الدليل والبرهان والقوة المفكرة، وأن التفرقة بين العقل والكشف، هل هي التفرقة بين صاحب العلم النظري وصاحب التعريف الإلهي؟

من أجل ذلك، فلا يتصف بالعجز عن العلم بالله - كما يقول ابن عربى - إلا من أخذ العلم من دليل عقله، وأما من أخذ العلم به (أى بالله) من الله لا من دليله ونظره، فهذا لا يعجز عن حصول العلم بالله، لأنه (أى هذا الأخير) صاحب تعريف إلهي لا صاحب علم نظري.

والتجربة الروحية فى أصواتها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها فى العقل مدخل، أى أنها تعتمد على طريق التعريف الإلهي والإخبار الرباني، فمن الكشف الذى هو طريق العارفين، توارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها، ذلك الطريق الذى قال فيه ابن عربى : الكشف هو الطريق الذى عليه أسلك، والركن الذى إليه أستند فى علومي كلها<sup>(١٩)</sup>

فمن الكشف إذن تفيض جميع العلوم الصوفية، ظاهرها وخافيها، فإذا نحن نقدنا لغة الكشف بلغة العقل، كثا لا شك مخطئين، فيلزمنا - من أجل هذا - أن تكون الفروق واضحة لدينا بادئ ذى بدء بين منهج ومنهج، وبين دلالة تبشق

عن هذا المنهج، ودلالة تبشق عن ذاك، وإلا.. خلطنا - غافلين أو متعمدين - حابلاً بنابل، وتعسفنا في النقد والتخرج على غير ما يراد منا فهمه وتخرجه!!

\* \* \*

ونعود بعد تلك "الوقفة" إلى ما كُنّا بصدده، لنرى ابن عربى يرمى من وراء قوله السالف إلى أن العارف في حريرته المتحررة عن عبادة الصورة، لا يقف مطلقاً في عبادته عند الصورة المعبودة في ديانة بعينها، بل وقدر وقوفه الدائم مع الله، فهو لا يعبد صور الاعتقادات بلقدر ما يعبد تجلٍّ الحق فيها، وتجلٍّ الحق فيها باطن غير ظاهر، خفٌّ غير جلىًّ، مستر غير مكشوف للعيون الناظرة بمحاجب الغفلة أو للضمانات التلفانية، والمقيدة عن الطلاقة الروحية ورحابة الاعتقاد.

فلا يقصر العابد معبوده على صورة بعينها إلا إذا اتصف بالغفلة، لأن هنا هو الشرك بعينه، لكانما كانت العقائد الفاسدة مقصورة فقط على عبادة الصورة، وهذا أيضاً ضرب من ضروب الغفلة، ولم يكن ابن عربى بعيداً عن هنا عندما قال :-

وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه	عقد الخلاص في الإله عقائدأ
قالوا بما شهدوا وما جحدوا	لابدا صوراً لهم متحولاً
بجميع ما قالوه واعتقدوه	ذاك الذي أجنِي عليهم خلفهم
في ملکه زَيْأَ كما شهدوا	إن أفردوه عن الشريك فقد نجعوا

والمشركون شقوا وإن عبده  
والجاحدون وجود من وجوده  
مثل الشلاتة حين لم يجدوه  
أهل السعادة بأهلي عبده  
وتنزهوا عن غيه طردوه  
قد أعد الشرع الموحد وحده  
وكذاك أهل الشك أخسر منهم  
والقائلون بنفيه أيضاً شقوا  
أجني عليهم من تاله حين ما  
لو وافق الأقوام إذ أغواهم

\* \* \*

فمن حرية العقيدة لديه - بادى الرأى - إن العارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة يتزّل فيها. أما غير العارف، فهو لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها، وكما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه، ينكر اعتقاد غيره.

ومن حرية العقيدة لديه، -مرة ثانية- أن يجيء مثل هذا الشهود من عطايا الآباء الإلهي؛ فإذا كان الأمر على ما أعطاه الآباء الإلهي، فما رأى أحد إلا الله فهو المرئى عينه في الصور المختلفة، وهو عين كل صورة من صور الاعتقاد، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا هي عين المطلوب، فإن المطلوب هو الله، لا الصور... فإذا كان الأمر على هذه الحال، فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كل صورة، فإنه أعتقد فيه قبول التجلى والظهور للمتجلى له في كل صورة، أو عرفه في صورة مقيدة ليس غيرها.

ومثل هذا العلم - فيما يرى ابن عربي - لا يعلم إلا بأخبار إلهي وقرينة حال، وأن اختلاف الصور هذا، هو من أشكال الأمور في العلم الإلهي.. ولعله يعني باختلاف الصور: اختلاف صور أهل الكشف عليهم عند الشهود، ولذا وصفها بأنها أشكال الأمور في العلم الإلهي.

ومن حرية العقيدة لديه - مرة ثالثة - أنه كان شاهداً لجميع الاعتقادات، ودان بدين أحب الذي لا يعرف التفرقة في العقائد والعبادات، حتى ولو كانت العقائد والبيانات متباعدة منها الصحيح والقاسد، وفيها الحق والباطل، وليس من اللازم اللازم أن تكون صور الاعتقادات - كالتة ما كانت هذه الصور - باطلة، بل الشرط في بطلانها عبادة "الصورة" لا عبادة "الله".

وما دامت العبادة عبادة الله، فهي صحيحة مهما تعددت صور المعبد. فإن هذه الصور ليست إلا مجالاً لحقيقة وجودية واحدة هي الحق المتجلي في كثرة الصور وتعددتها. وكلما عبد العابد، وعبادته قوة روحية يتوجه فيها وجده في الدين إلى الله تعالى، رأى الواحد المعبد في صور جميع الأئمة المعبدين، فهي - من تم - عبادة حب لا عبادة سخرة، يتسع فيها هنا الوجودان الحر الطليق ولا ينقبض عن أن يكون قابلاً لكل صور الاعتقادات، لأنها في نظره مجالاً لحقيقة وجودية واحدة.

وفي تلك الحقيقة موطن التطابق ومكمن المواطن في وحدة الحق، مع تعدد أنفاس قائليه ومتقديمه، ولو تباينت الصور وتشكلت العقائد وتلوّنت بين مراعي لغزازن، ودير لرهبان، وبيت لأوثان، وكعبة طائف، وألواح توراة، ومصحف قرآن.

ولا شرط لإدراك وجه الحق في كل هذا، غير شرط الاستعداد والتهيئ وصفاء المعلم من جانب العبد - وهو شرط موهوب غير مكسوب - للوقوف على وحدة الحق، مع تعدد الاعتقادات، ولا يمكننا الوقوف على مثل هذه الوحدة إلا إذا فهمنا أحديّة العبود، إذ المعبود بكل لسان، وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد.

فلنكن كان الخلق قد عقدوا في الإله عقائد، فإن ابن عربٍ هنا يتحرر من صور المعبود الخاص ليشهد جميع ما عقدوه في الله، وبالله، ولو لا أن من الله عليه بدين الحبة فيه، ما كان يمكنه أن يرى صورة الحق في كل مجلٍ يعبد الإله فيه، ففي مثل هاته الرؤية يظفر القلب بعمرية العقيدة حتى ليقبل كل صورة يعبد الله فيها لا لأجل الصورة ذاتها، وإنما لأجل ما يتجلّ فيها - كشفاً وشهوداً - من "رؤية الحق"، وهي رؤية لا يراها العبد وفي قلبه ظلمة وعلى صدره حجاب. ومن أجمل ذلك صار الصوفي الكامل (-العارف) هو من يرى الله في كل صورة معبودة، وينظر بعد التحقيق إلى معبوده الخاص من حيث إنه واحد من صور المعبود اللامتناهي؛ يتجلّ في قلب العابد فيما لا يتناهى من المجال<sup>(٢)</sup>.

- ٣ -

ومن لوازم الحرية عند الصوفية: إفراد القلب لله تعالى، فإنه مطلوب بكل حال، فلزم نفس الرياء بالأخلاق، ونفس العجب بشهود الصفة، ونفس الطمع بوجود التوكّل، ومدار الكل، على سقوط الخلق، من نظر العبد. فلذلك قال سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣ھ): "لا يبلغ العبد حقيقة من هنا الأمر، حتى

تسقط نفسه من عينه، فلا يهرب في الدارين إلا هو ورئيه أو يسقط الخلق من عينه، فلا يبالي بأى حال يرونـه<sup>(١)</sup>

ومعناه القضاء على حظوظ النفس مطلقاً، والبقاء بما لله كفاية في قصد السبيل، ذلك هو المعنى الذي أراده من قوله: إذا قام العبد بما لله تعالى عليه، فتحقيق على الله أن يقوم بما كان العبد قد أقام به نفسه<sup>(٢)</sup>. ومن لطيف إشاراته إنه فسر قوله تعالى: "فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ"<sup>(٣)</sup>، فقال إنهم "المدعون الذين يدعون الحول والقوه والمشيئة والإرادة ويدعون الاستغناء عن الله، فلا تشرح قلوبهم لقبول الوحي"<sup>(٤)</sup>.

ووضوح المعنى في مثل هذه الإشارات مما يجعل دلالة الحسية لدى الصوفية متعلقة على الدوام بالخروج من رق الدنيا، فيما يصير العبد في النهاية حرّاً كريماً من عوالق الأغوار، مطلق العبودية لله تعالى لا يتسبّب لنفسه حولاً ولا قوة ولا مشيئة ولا إرادة إذا هو عرف بداية كيفية النظر خالصاً ومتتحققـاً بعين التوحيد المجرد ولابراهيم ابن ادھم (ت ٦٦١ھ) قوله: إن الحزير الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها<sup>(٥)</sup>

ولعله يعني أنه يخرج من الدنيا بارادته قبل أن يخرج منها على غير إرادة منه، وهو الذي قال أيضاً: "لا تصحب إلا حرّاً كريماً، يسمع ولا يتكلّم"<sup>(٦)</sup>، على المعنى الذي أورده أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ھ) من قوله: "آخر عبد ما طمع، والآخر حرّ ما قنع"<sup>(٧)</sup>

وما من حر هو حر على الحقيقة إلا وهو يرى في عبوديته كمالاً لله فيما أوجبه عليه من حقيقة العبودية، ومنه ما أشار إليه الجنيد حيث قال: إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً، وشئ مما دونه لك مُشتّرٍ، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديتك بقية، فإذا كنت له وحده عبداً، كنت مما دونه حرراً<sup>(٢٤)</sup> أو كما قال بشر الحافي (ت ٢٧٦هـ): "من أراد أن ينزو طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى"<sup>(٢٥)</sup>.

ومن صفات السريرة في عبودية الله لا يتعلّق العبد بما سواه، ولا يسترقه كون ولا سوي بوجهه من الوجود، وهو الأمر الذي عناه أبو محمد الجرجري من مطلق لفظ الصوفية حين اعتقد بالجملة إنها تعنى بناء أو تكوين العادات الجيدة لدى الفرد وتحريز القلب Freeing of the Heart من الرغبات والمشاعر الشريرة<sup>(٢٦)</sup>، فيكون - من أجل هذا - حرراً طليقاً بمقتضى العبودية في منازل التسليم والتقويض، ولابن الحسن بن ينان (ت ٣١٦هـ) إشارته في هذا حيث قال: الحرية أن يكون السر حرراً إلا من عبودية سيده. يصح له بذلك العبودية للحق، والحرية عند الخلق<sup>(٢٧)</sup>.

لكنه ما كان يصح أن يكون حرراً في نظر الخلق إلا من الوجه الذي تحقق فيه بعبودية الحق. ذلك الوجه الذي ثبّت له فيه الطلاقة الروحية وتحرر الضمير من عناء التكاليف والقيود التي من شأنها أن تفلّه عن الحركة وتتشل قلبه عن مثل هذا الشغل الموصول في رحاب العبودية. وإلى هذا، أو نحوه، أشار الحسين بن منصور الحلاج المقتول سنة (٣٠٩هـ) بقوله: من أراد الحرية فليصلن للعبودية. وقوله أيضاً: "إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حرراً من

تعد العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة، وذلك مقام الأتباء والصادقين، يعني يصير مسحوماً لا يلتحمه بقلبه مشقة، وإن كان متھللاً بها شرعاً<sup>(٣٢)</sup>.

- ٤ -

ولا يخرج ابن عربى عن معنى الحرية الذى تعارف عليه الصوفية من حيث الاصطلاح، فهو إذا يتحدث عن الحرية يتحدث عنها فى ثلاثة مواضع من الفتوحات، يتكلم فى الجزء الثانى بين العبودية والحرية<sup>(٣٣)</sup>، وفى الجزء الرابع يتحدث فى حال الحرية... ويقول أن الحرية عند الطالفة الاسترقاق بالكليه من جميع الوجه... وهى عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق<sup>(٣٤)</sup>، وفى الجزء الثالث يتكلم عن مقام الحرية وأسراره ويصفه بأنه باب خطر<sup>(٣٥)</sup>، ثم يعقبه بالحديث عن مقام ترك الحرية من نفس الجزء<sup>(٣٦)</sup>.

غير أن ابن عربى يصف الحرية بالمعنى المعتقد عند الصوفية بأنه لسان العموم، أي عموم الصوفية، مما تجدر الصلاحة معه أن لهذا الوصف مغزاً، فهو يقر لسان العموم هنا، أما لسان التخصيص الذى هو رأيه الخاص، فنحن ناتس عليه عندما تتوقف وقفات طويلة مع موقفه من الحرية.

ولكنه على الجملة يأخذ الحرية هنا فى مقابل العبودية للعالى لأن الاعتقاد أو التحرر من العبودية للعالى مكتبة بل ومطلوبة عنده، وعند جميع الصوفية بغير استثناء فهو يقول: الحرية عند القوم هى من لا يسترقى كون إلا الله، فهو حر عن ما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله، فلا يكون عبداً لغير الله الذى

خلقه ليعبدوه فوؤس بما خلق له فقيل فيه: نعم العبد إنما أواب<sup>(٣٧)</sup>، أي رجاع إلى العبودية التي خلق لها<sup>(٣٨)</sup>.

فهذا التحرر الدائم من قيود السُّوى والانعتاق الصادق من عبودية غير الله تعالى، فيه معنى الحرية كما يراها ابن عربى، ويرأها معه الصوفية متقدمين ومتاخرين. أما تؤخذ الحرية فى مقابل العبودية للحق، فهنا ما لا يمكن الانعتاق عنه مطلقاً، فالإنسان لا ينفك عن عبوديته للحق. بل لا يشم رائحة الحرية مطلقاً إلا فى كمال العبودية الحقة، فالعبد الكامل هو العبد الحق، فحريرته فى كمال عبوديته، وكمال العبودية أعلى وأرفع من مقام الحرية، يقول ابن عربى: "من لم تمت فى صدره العوالى فهو محجوب. فإن وصل هاهنا فهو حر، والعبودية فوق هذا المقام..."<sup>(٣٩)</sup>

والعبودية فوق هذا المقام باعتبار كونها أشرف من دعوى الحرية، وأرجح فى التصيز عن الحرية وأفضل، وابن عربى ينص على أن: إضافة الإنسان بال العبودية إلى ربته أو إلى العبودية، أفضل من إضافته بالحرية إلى الغير لأن يقال حر عن رق الأغبياء فإن الحرية عن الله ما تصح. فإذا كان الإنسان فى مقام الحرية لم يكن مشهوده إلا أغبياء الأغبياء، لأن بشهودهم ثبتت الحرية عنهم، وهو فى هذه الحال غائب عن عبوديته وعبودته معاً، فمقام العبودية أشرف من مقام الحرية فى حق الإنسان، والعبودية أشرف من العبودية<sup>(٤٠)</sup>.

ولا شئ يعطى شرف العبودة على العبودية غير الطاعة والاستراق، فلا يزال العبد يشعر بالكمال الذى يفتقر إليه من أعطى لنفسه حق الخروج عن كل

طاعة وكل استرقاق، وأوفى صاحب الكمال معرفته بربه حيث أتى بما طلب منه، ورأى نفسه محظياً بجربان قضاء الله فيه، ولا يزال موصوفاً بحق اليقين في عبودته وبصفة أهل المشاهدات ببذل روحه قرباناً إلى تلك الكمالات العلوية طواعية و اختياراً، ومن علاماته ترك التدبیر وشهود التقدير<sup>(٤١)</sup>، قال ابن عربی: "لا تجعل زمامك إلا بيد ربك اختياراً لا اضطراراً، فإن تصيتك بيده شئت أم أبيت، وذلك لأن ثمرة الاختيار أرجح من ثمرة الاضطرار"<sup>(٤٢)</sup>

وقد ميز ابن عربی بين العبودية والعبودة، كما ميز الصوفية من قبله ومن بعده، فقد وردت الفروق بين العبادة، والعبودية، والعبودة عند القشيري فروى عن أبي علی الدقاق إنه قال: العبودة أتم من العبادة، لأن العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عین اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين. فالعبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المکابدات، والعبودة صفة أهل المشاهدات، فمن لم يذخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم ينضئ عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يدخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة<sup>(٤٣)</sup>.

وعند القاشانی أن: العبادة هي غایة التذلل لله تعالى، وهي للعامة. والعبودية: للخاصة الذين صنحووا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه في سلوك الطريق. والعبودة خاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبوديته، فهم يبعدونه به، في مقام أحديه الفرق والجمع<sup>(٤٤)</sup>

فإذا كانت العبادة هي فعل المكلف على خلاف هو نفسه تعظيماً لربه، كما يذكر الجرجاني، فالعبودية هي الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالوجود.

والصبر على المفقود<sup>(٤٥)</sup>، أما العبودة، فيعرفها ابن عربى بأنها صفة من شاهد نفسه في مقام العبودة لربه<sup>(٤٦)</sup>.

وفرق الحكيم الترمذى (ت ٢٣٠ هـ) - قبل ابن عربى - بدقّة ومهارة بين العبادة وبين العبودية (أو العبودة): العبودية هي نظره هي الحالة الأصلية للكائن المخلوق من حيث فقره وحاجته خالقه، وبهذا الاعتبار، تجيئ العبودية في المخلوق لتقابل الروبيّة في الخالق.

وفي السلوك الصوفى، مقام العبودية هو وعى كامل وتم بغير الإنسان المطلق تجاه الله سبحانه الغنى عن العالمين. أما العبادة، فهو تعانى عن هذا الفقر وعن هذه الحاجة. ولكن العبادة، فى نظر الترمذى، إن لم تتبشّق من معين هذا الوعى التام، فهو مظاهر خارجى فاقد للحياة والروح، يقول: "إإن أردت أن تقوم له بالعبودية، فاجتهد فى خروجك من رقّ النفس إلى رقه، حتى تكون له عبداً فالعبودية لعبد الله، والعبادة لعبد النفس".<sup>(٤٧)</sup>

أما العبودية فى اصطلاح ابن عربى خاصة، فهو نسبة إلى صفة الافتقار والتذرّل الذاتية فى العبد، فالعبودية هي نسبة إلى الصفة. من دون النظر إلى شخص السيد، أو بمعنى آخر هي نسبة ذاتية بين العبد وصفة العبودية فيه، لا تؤذى مفهوم العلاقة الكائنة بين موجودين (عبد - سيد)، بخلاف العبودة، فهو نسبة انبوذية إلى السيد الذى هو هنا الله، ولذلك جاءت صفة العبودة للحق الكامل. يقول ابن عربى: .. والعبودية صفة للعبد.. وهذا يتسبّب عباد الله إلى العبودة لا إلى العبودية، فهم عبد الله من غير نسبة بخلاف نسبتهم إلى العبودية...

فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبد الله، ففرق بين ما يناسب إلى الصفة وبين ما ينضاف إلى الله. والعبودية نسبة إليها، أى إلى صفة العبودية في العبد والعبودة نسبة إلى السيد.<sup>(٤٨)</sup>

وفي الجواب المستقيم عما سأله الترمذى الحكيم وهو شرح أسلته ختم الأولياء يقول ابن عربى فى التفرقة بين العبودية والعبودة: وهو انتساب العبد إليه، ثم بعد ذلك تكون العبودية وهو انتسابه إلى المظاهر الإلهي، فال العبودة يمثّل الأمر دون مخالفة وهو إذا يقول له: كن فيكون من غير تردد فإنه ما ثم إلا العين الثابتة القابلة بذاتها للتكون. فإذا حصلت مظهراً وقيل لها: أفعل أو لا تفعل - فإن خالفت فمن كونها مظهراً، وإن امتنعت ولم تتوقف فمن حيث عينها<sup>(٤٩)</sup>

ومعنى هذا أن العبودة كما نفهمها من ابن عربى هي: تحقيق العبد بصفة رب فيه، وانتسابه بالجملة إليه تعالى، فهو ذاته وحضور وافتقار من العبد على الدوام، ولا يتصف بها إلا العبد الكامل، أو العبد المحسن الذي لا رائحة ربوبية فيه على أحد من المخلوقات، لأن أوصافه ربانية، فهو عين الحق من خلف حجاب الأسم.

ولنا أن نبحث عن الحقيقة عند ابن عربى فيما يقدمه من أوصاف العبد الكامل، فلا نجد لها معنى سوى التحرر من رق الأكوان والأسباب، ظليس هنا حرية إنسانية بالمعنى الشائع والمعروف لها، بل الأمر كله جبر يخضع فيه الفعل الإنساني لنظام العبودية الأزلي، وكلما أراد العبد الخروج من تلك العبودية، وهو

العتق من العبودية، فهو بخروجه عنها يتحقق بوصوله إلى مرتبة العبد الكامل، إذ يصبح الخلق ها هنا حقاً كله، وفسّر حين تلك الحالة يتحرر من رق الأكونان والأسباب، فلا يشهد في الوجود سوى الله حقاً وحقيقة، فالتحرر هنا تحرراً شهودياً لا واقعياً حسياً، إذ لا بد من عبودية الأسباب في هذا العالم (طعام أو شراب) فتكون تلك العبودية عن شهود أنها عبودية للحق من خلف حجاب السبب، وهنا تكون الحرية متمثلة في فراغ القلب من الأسباب. يقول ابن عربى: "يا غوث، إن أفضل العباد إلى العبد الذى كان له الوالد والولد وقلبه فارغ منها.. فإذا بلغ العبد هذه المرتبة والمنزلة، فهو عندي بلا والد ولا ولد ولم يكن له كفواً أحد" <sup>(٥٠)</sup>

ومنزلة العبد الكامل هذه، هي التي يدور حولها إدراك الصوفى لوحدة الوجود على الحقيقة، وهى التس يتحقق فيها العبد بوحدته الذاتية مع الله. وكما وجدى الصوفية قبل ابن عربى يميزون بين العبودية والعبودة، نجدهم كذلك بعده يفرقون بين العبادة والعبودية والعبودة، فإذا -الجليس: (ت ٨٢٠هـ)- يفرق بين العبادة، والعبودية، والعبودة، فيرى أن العبادة هي صدور أعمال البر من العبد بطلب الجزاء، والعبودية تتصدور أعمال البر من العبد لله تعالى عارياً عن طلب الجزاء، بل عملاً خالصاً لله تعالى. بينما يرى العبودة هي عبارة عن العمل بالله، ولذلك كانت الفيمنة تقام العبودة على جميع المقامات <sup>(٥١)</sup>

وغضّن عن البيان، أن هذه المعانى الواردة في الفرق بين العبادة والعبودية والعبودة عند الصوفية على التعميم، وبين عربى على وجه الأخصوص، جاءت انفتاد ما تصل إليه أنواع الصوفية ومواجدهم وتخريجاتهم وفق منطق الوجدان

الدينى الذى امتنعوا النفاذ إلى أسراره وإدراك مراميه الباطنة، وإن كانت اللغة الظاهرة لا تعطى هذه الفروق ولا تسنّج للصوفية. ولا لابن عربى منهم - مثل هذا التخريح. والدليل على ذلك أن ظاهر اللغة يجعل من العبودية مرحلة أدنى من العبادة، فالعبودية هى إظهار التذلل. تماماً كما يجعل من العبادة أبلغ فى دلالتها من العبودية، لأن العبادة فى معطيات اللغة الظاهرة إنما هى غاية التذلل - ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى<sup>(٥٢)</sup>.

ومن أجل ذلك، لم يكن ابن عربى - ولا الصوفية من قبله ومن بعده - على خطأ حين اصطنعوا لأنفسهم اللغة تسليماً لذوقهم الباطنة ومواجبيهم الشاعرة بوجوب المعية الدائم فى رحاب الله.

وليس من شك فى أن تلك الأقوال تعطى انطباعاً من الوهله الأولى، بان الحرية عند الصوفية، وفي مقدمتهم ابن عربى، إنما هي جبرية خالصة بالمقارنة بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية كالمعتزلة، لكنها جبرية ليست كالجبرية التي يقول بها الجهمية أو يقول بها غير المتصوفة؛ إنما هي الجبرية التي تسكن على معدن النونق العالى والشعور الدائم بالمعية فى رحاب الله.

ومن أجل ذلك، أوجبوا على أنفسهم أن يكونوا أحراراً فى خدمة الأحرار، وتواضعوا، ليجسّن تواضعهم ربحاً فى ميدان البر والتقوى، والعزوف الصارم عن منن النفوس وأهواء الضمائر والقلوب، من ذلك ما أشار إليه أبو الحسن الخبى (ت ٣٨٣ هـ) فى معنى الحر من قوله الحر من يوجب على نفسه خدمة الأحرار، والفتى من لا يرى لنفسه على أحد مبة، ولا يرى من نفسه استفهاماً عن

أحد، قوله كذلك: "البُرْ تجارة الأحرار، والتواضع ربحهم"<sup>(٥٣)</sup>. وإليه إشارة يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨ هـ) من قوله: "أبناء الدنيا تخدمهم الإمام والعبيد وأبناء الآخرة يخدمهم الأحرار والأبرار"<sup>(٥٤)</sup>.

ويتصل بالحرية فى منطق الوجдан الصوفى تحذيراتهم الدائمة من إفشاء الأسرار، فلا يحفظ سر الريوبويبة غير قلب الحبر، حتى إذا ما وصل أحدهم إلى مراحل الكشف والمشاهدة قال مع الفزالي: ليس كل سر يكشف ويُفَسَّر، ولا كل حقيقة تعرض وتحكى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار<sup>(٥٥)</sup>، وصاغ ابن عربى العباره شعراً حين قال<sup>(٥٦)</sup>:

فما لهم فديتك سرُّ الله فبيك ولا  
ظهوره فهو عن الأغيار مكتون  
وغير عليه وصنه ما حبيت به  
فالسرُّ ميت بقلب الحبر مدفون

- ٥ -

ومنزلة الأحرار لدى الحكيم الترمذى (ت ٢٤٠ هـ) إنما هي منزلة القربى والإحسان والتقويض ومطالعة الغيوب وكشف الأسرار.. ولو لا أن مع المؤمنين نفوساً شهوانية، إذا اطلموا على مالم عند مليكهم من الرأفة والمحبة والرحمة والمجد الرفيع، فاستبدوا واجترأوا وأفسدوا سبيلهم ورفضوا العبودية-لكانوا يبشرون بذلك<sup>(٥٧)</sup>؛ فكأنما الذى يمنعهم من البشرى بما لدى مليكهم من الرأفة والمحبة والرحمة والمجد الرفيع، هو تلك النفوس الشهوانية، التى ما تلبث أن تعرف حتى تأخذها الغرفة فتسبّذ بها وتجون، فلا تتحقق بالعبودية ولا تقنع بفرائضها كاملة فهى غير نقصان، ومن فرائض العبودية: ألا تقوم فى النفوس

دواعى البطر بمحاجة الملة، وأن تظل على الدوام تحت مجاري القضاء راضية  
كما تبلغ مرافقها الأمين حين تبلغ منازل الأحرار.

ويضرب لنا الحكيم الترمذى مثلاً تعرضاً على هنا فيقول فيه:... لا ترى من  
آداب الملوك، كيف يعاملون خدمهم؟!.. ترى الخادم يحمله الملك، من أجل أدبه  
وحظوه، محل الوله، فيكتم ذلك عنه ويطوى خبره وينقبض له، كي لا يفسد ولا  
تنقطع عنه هيبته، فإذا أدبه، وراض نفسه، وطالت صحبته- فلوس عليه أمره  
وأفلس عنده أسراراً لم يكن يطلعه عليها قبل ذلك، وأبدى له محبته، وأنزله من  
نفسه منزلة الأحرار، وإنما طوى الله العواقب عن المؤمنين نظراً ل晦ة كي لا  
تستدنفوسهم ولا يأخذها الأشر والبطر بما أعطاهم من منه.<sup>(٥٨)</sup>

على أن الحكيم الترمذى الذى اختص - من بين المشايخ الذين ابتووا الولاية  
وعبروا عنها بعبارات مختلفة - بالربط بينها وبين نظريته الصوفية، فيما يشير  
الهجويرى (ت ٤٦٥<sup>(٥٩)</sup>)، يفرق تفرقة جلية بين رتبتين عظيمتين من مراتب  
التحقيق هما: رتبة العبيد التقىاء، ورتبة الأحرار الكرماء. ومن شأن هذه التفرقة  
أن تقدح فى مسألة المقاصلة بين الأنبياء والأولياء التي ظهرت فى التصوف،  
وكان أول من أثارها متصوفة الإمامية بالковفة - (دياح وثليب) من زهاد الزنادقة،  
ثم ظهرت بعد ذلك فى كلام متصوفة الشام كأبى سليمان الدارانى (ت ٢١٥<sup>٥٥</sup>)،  
وأحمد ابن أبس الحوارى (ت ٢٣٠<sup>٥٦</sup>)، وكل هؤلاء كانوا يذهبون إلى تفضيل  
الأولياء على الأنبياء جملة، بمقدار ما تقدح فى الرأى القائل بأن الحكيم الترمذى  
ينذهب لهذا المذهب، فينعدم، بما يذهب إليه، فى سلك الذين يفضلون الولاية  
على النبوة<sup>(٦٠)</sup>.

جملة ما يراد لنا إدراكه من وراء هذه التفرقة، إنها تطعننا في وضوح على الفروق الفارقة بين رتبة العبيد الأتقياء، ورتبة الأحرار الكرماء، أو بين عقد النبوة وعقد الولاية. فالآباء فيما يقول الترمذى-أخذهم الله من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء، والأولياء أخذهم الله من نفوسهم إلى محل الولاية وكشف الغطاء. فهو لاء في عقدة، وهو لاء في عقدة، فلا يامنون حتى يقولوا. وسائل أخلق، من الموحدتين، في عقدة التوحيد، يتطلعون بقلوبهم إلى ما عنده. وذائق الصنفان (في عقدتى النبوة والولاية) ينجذبون بقلوبهم إليه. فـالذين عنده ينالون مما لديه، وعقد قلوبهم هناك. والعامة، من الزهاد والعباد والتقيين والمخالصين، ينالون مما أقصى إليهم في أرضيه، فـهم أرضيون وأولئك عرشيون. هؤلاء نفسيون، وأولئك قدسيون. هؤلاء عبيد النفوس، وأولئك عبيد الجود الـكريم.

وهو لاء هم الذين قال عنهم عيسى بن مريم عليه السلام، في خطبته: فلا عـبد أتقـيـاء، ولا أـحرـار كـرـماء: فالـعـبـدـ الأـتقـيـاءـ عـبـدـ النـفـوسـ، لمـ يـفـتـحـ هـمـ الـبـابـ فـيـقـواـ معـ مجـاهـدـةـ النـفـسـ، فـهـمـ الـأـتقـيـاءـ. والأـحرـارـ الـكـرـماءـ: هـمـ الـذـيـنـ اـعـتـقـواـ منـ رـقـ النـفـوسـ، بماـ فـتـحـ هـمـ مـنـ الـمـكـوـتـ. قالـ اللهـ تـعـالـىـ: وـكـذـلـكـ نـرـىـ إـبـرـاهـيمـ مـلـكـوتـ السـمـاـواتـ وـالـأـرـضـ وـلـيـكـونـ مـنـ الـمـؤـقـنـينـ.<sup>(١)</sup>، فهو لاء أهل اليقين<sup>(٢)</sup>.

ولا يلزم من هذا الكلام أن يكون الترمذى ممن يفضلون الولاية على النبوة، أو ممن يساوون بينهما في رتبه واحدة، مادام قد أقام الولاية في عقدة، وأقام النبوة في عقدة، وجمع بين العقدتين في رتبة واحدة هي رتبة الأحرار الكرماء؛ من حيث أن الولاية هبة منمنحة للأحرار المكرمين، كالنبوة في الوهب والفتح والإمداد.

ولا يلزم من هذا أيضاً أن تساوى إحداهما على الإطلاق مع الأخرى، ناهيك عن تفضيل الولاية عن النبوة لأن الحرية التي يتمتع بها النبي، على ما وصف، ليست هي هي الحرية التي يتمتع بها الولي في معيه الله، وإن كانا - الولي والنبي - يكرران من معين واحد هو معين الوهب الذي لا كسب فيه، غير أنهما يفترقان في طريق التأمين الإلهي. فلن سأل السائل: من أي طريق يؤمثون (أى الأبياء والأولياء)؟.. أجاب الترمذى بقوله: من طريق ما أخبرتك الأنبياء من طريق الوحي، أورده عليهم فقبلوه بالروح، والأولياء من طريق الحق، أوردهم على قلوبهم فقبلوه بالسکينة والرض. ولم يقبلوا شيئاً خالفاً الشرعية.<sup>(١٢)</sup>

وعليه، فليس فيما تقدّم ما يوحى بمقاطعة الولاية على النبوة بل فيه ما يوحى بأن مرتبة الأحرار الكرماء هي المرتبة العظمى التي يبلغها الولي من طريق الوهب والاصطفاء. هذا الطريق الذي يتم فيه تحرير النفوس من عالمها الأرضي إلى حقوقها بعالم الملكوت عروجاً روحياً يمثل شوقاً من أشواق الوعي الصوفي الذي لا رغبة فيه للرجعة من مقام الشهود كما عبر عنه ولن مسلم عظيم هو عبد العلوس الجنجوهـ حين قال: صعد محمد النبي العربـ إلى السموات الفلكـ ثم رجع إلى الأرضـ قسماً بربـ! لو أتنـي بلقتـ هذا المقامـ لـأعـدتـ ليـدـاـ.. فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود ولا بد للنبي من العودة لبلوغ رسالة زيهـ، وفي العبارة نرى الإدراك العميق لفارق السينكولوجـي بين الوعي النبوـي والوعـي الصوفيـ.<sup>(١٣)</sup>

\* \* \*

فإذا رأينا ما من شأنه أن يفيد التسوية بين رتبة الأنبياء والأولياء في كلام أهل الله تعالى، لو وجدناه في مصنفاتهم، فلا ينبع أن نفهم منه مقاطعة الولاية

على النبوة، إلا أن تكون التسوية بين الربتين مجازاً لا حقيقة فيها، تتحقق الولي بالنبي لحوقاً شرفيًّا فيه العزة والكرامة، وفيه الحرية التي تطلق رق النفوس من عقبيل السطوات الروحية باختصاص إلهي وعطية ربانية. وإلى هنا النحو أو مثله جرى قلم ابن عربٍ حين وضع حدًا فاصلاً بين نوعين من النبوة؛ النوع الأول وهو ما يسميه بنبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منع النوع الأول جزاء ولا شكوراً كما أنه لا يمنحه من أراد في مقابلة عوض. أما النوع الثاني، وهو النبوة المكتسبة، فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة كما يصل الصوفية إلى حالاتهم الروحية الخاصة المعروفة بحالة الوجود والفناء<sup>(١٥)</sup>.

وما دام الولي يسبح بحرية طليقة في ملكوت العرفة، فهو نن يكون ولنا على الحقيقة إلا في حال تحققها بالوحدة الذاتية مع الله، وفنانه التام فيه، وإدراكه ذوقاً أن الكثرة الوجودية عين الوحدة، واتصاله على الجملة بأوصاف الإنسان الكامل<sup>(١٦)</sup>.

ومن معانٍ الحرية في هذا الصدد، أن تتتحول النفوس مرحلة من طينة الأرض إلى عباب السماء، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيبة، وأن يكون الحضور بين يدي الله، على دينن الشقة والطمأنينة والتسلیب معصوماً من الفقلة والمعطيل. والقرآن الكريم هو المورد الجامع للأخاذ الذي يهب لقارنه مواهب الحضور والتحرر من أغلال النفوس وعواقلها الخارجية. وال الساعة التي يكون فيها الحضور وتبعد فيها علامات التحويل هي الساعة التي تأخذ من معدن النبوة مدهها، فيقترب الذي يتذوق فهم كلام الله تعالى على بصيرة وهدى من مشكاة

النبوة، لكنما كان فضل التنزيل الإلهي ممنوداً بالفهم (و النزق) من عين الاتباع لسيد الخلق - صلوات الله وسلامه عليه - كما في قوله تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" <sup>(٦٧)</sup>

فوحدة الشعور التي تجلى سراً من أسرار القرآن بالمعية الإلهية هي في الأصل وحدة شعور بالحقيقة المحمدية، فلا غرابة في شعور الشاعر بوحدة القصد في تجليات القرآن <sup>(٦٨)</sup> ، هذه التجليات التي من شأنها أن تتحقق الولي شرفاً بالنبي <sup>(٦٩)</sup> ، وقد قال الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - : "من قرأ ثلث القرآن أعطى ثلث النبوة، ومن قرأ ثلثيه أعطى ثلث النبوة، ومن قرأ القرآن كله أعطى النبوة كلها" <sup>(٧٠)</sup>

وربما كان المقصود من وراء ذلك، إن جاز لنا أن ندرك مقاصد النبوة على الوجه الذي كانت فيه مقاصصها صاعدة إلى تحقيق فهم وإثارةوعي، هو أن قارئ القرآن يزداد قربة من شرف النبوة بفهمه لمعانى القرآن ومقاصصها، ولنليس الفهم هنا هنا مكوناً جاماً للمعاني والممقاصد مجردة عن لواحقها العملية، بل هو فهم حي متتحرك لواقعها في هذه الحياة أعني قدرة التغير في الواقع بعد التحويل في النفس.

وإنه ما لم تتحول النفس عن ركامها المتراكם المدفين، إلى حياة تتلقاها من أعلى، ما لم ترتحل من جسد يطويها وكثافة تشملها، فإنها لن تتحقق أملها المنشود في الخلاص. ولعل هذا هو بالضبط معنى الحرية - كما عبر عنها الحكيم الترمذى - حين أطلق مرتبة الأحرار الكرماء وصفاً لا يختص به الآباء والأولياء

بمقام القرب من الله، وهذا هو الفهم الذي ينبغي لنا أن نفهمه من وراء عباراته في الربط بين الولاية والنبوة، فليس في الأمر كله مفاضلة ولا فيه تسوية إلا أن تكون التسوية شرفية تحمل على المجاز كما تقدم فسيقت إلينه الإشارة.

\* \* \*

هذا، وننتقل بعد ذلك إلى البحث الثاني والذي نحصره على دراسة ابن عربى بين الحرية والجبرية، لمعالج موقفه من الحرية فى ضوء نظريته فى الوجود وفي الأعيان الثابتة، ونحاول أن نستخلص آراء ابن عربى فى مقام الحرية، وترك الحرية، والتحقق بالعبودية المحسنة الكاملة، ليكون الحرية - بهذه الثابة - متافية مع صفة العارف، ذلك الصوفى الكامل المحكوم بوقته، وإنها لصفة يتحققها الصوفية، يرثونها ويتعلمون جميعاً إليها.. قبل ابن عربى وبعده.. متقدمين ومتاخرين، إلا أن ابن عربى - كما سترى - يمتاز عليهم وفق منذهبه، فى وحدة الوجود، بمثل هذا التتحقق الكامل والاستراق التام ليجسّع معنى الحرية لديه عبودية محسنة لله تعالى يتصف فيها الإنسان بأوصاف لا تخرج العبد عن الطاعة والاستراق لما تعطيه مقومات الحكمة، وتتجدد به مقتضيات المشينة الإلهية القابضة على كل ما في الكون ظاهره وخافيته.. فعلى بركة الله ..

## ابن عربى بين الدررية والبدوية

مفهومه (١) مذهب المدرسة والرتباطة عند ابن عربى بنظرته في الأعيان الكبيرة - وحدة الوجود والأعيان الثابتة - تعدد معنى وحدة الوجود - وحدة الوجود والحقيقة المعرف الروحية : أمنية من تلاميذ الوليمة الشيخ حسن رضوان وعبد الفتاح التبلسي. (٢) فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربى والجبرية للسيطرة على الوجود بأسره - مؤلف ابن ليمون منها - الأعيان الثابتة والعلم الإلهي. (٣) حرية الممكن في شريعة لبوتقة - خروج المثير في الاختيار - ليس الحرية وجود عين - الشريعة الإلهية والجبرية. (٤) حرية هي عند ابن عربى لم جبرية ! - نوع الجبرية - حرية لا تطبخ جبرية - جبرية ابن عربى لعتقد لحقيقة الصوفية في المغير (٥) جبر العالم وجبر المخلوقات - اختلاف المنهج بين للتخلص والصوفية. (٦) مقام تردد المحسنة التتحقق بالصعودية المحسنة الكاملة. (٧) المحسنة تناهى صفة المعرف - الصوري الكامل متحكم بقوته - الوقت في اصطلاح ابن عربى - من ثواب الصعودية عدم معاشرة الوقت - الجبرية وصفة المعرف. (٨) إسقاط التهير وترك التصريف - رفع التسبة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية - المحسنة وفاعليتها فلست.

\* \* \*

كان لزاماً علينا قبل بحث الحرية عند ابن عربى، أن نتوسيع في مفهومها عند الصوفية بقدر المستطاع، وأن نورد شذور العارفين فيها، وأن نقارن بين أقوال ابن عربى وغيره من الصوفية المتقدمين عليه، لكيلا يأتي هذا المتصوف العظيم في منأى عن تراث الإسلام الروحي، بكل ما تتجذر فيه من مشكلات

أثيرت قبله، وصدرت - بالجملة فضلاً عن التفصيل - عنده أو عند غيره من الصوفية، عن تجربة روحية عاشها هؤلاء القوم وتميزوا دوناً عن سواهم بتلك المعاشرة الخاصة والمكابدات الداخلية والتجربة الفياضة بلطائف الإشارات.

ولم يكن ابن عربى بعيداً عن هاته الروح فيما عرف عنه من أذواق ومواجيد، فهو متصوف تتقدم التجربة الروحية لديه على سائر الاعتبارات الفلسفية، إلا أن الفارق بينه وبين السابقين عليه فارق في ضخامة الملكة النبوية وجلالته التخريج. ومِرْدُ هَذَا - ولو فيما نراه نحن - إلى تجربة روحية عاملة وحية وفعالة، ولولا وجود هذه التجربة الشعورية الدفينية في أعماق أعمماص أصحابها، ما كانت لابن عربى ولا لتلاميذه من بعده، ولا للصوفية أجمعين، تلك الحيرة التي تعتري الباحثين في تراثهم، فلا يدركون من أمرها في أي وادٍ عساهem كانوا يهيمون؟!.. ولا كانت لهم تلك القدرة الوهوية والباركة في جذب القلوب إلى حضرة الجناب الإلهي، فما من قارئ يقرأ ابن عربى على هذا التوصيف - في اعتبار التجربة الروحية شرطاً للتنوّق، لأنها شرط كذلك لإدراك حقيقة كلامه وفهم مراميه - إلا وينشرح صدره لتلقى فيوضات القرية من الله تعالى، فتخميرة أقوال الرجل معجونة بنور الولاية، وإن طرق الطارقون على عقولنا دوماً بالبحث عن مصادرها خارج نطاق المضمون!!

لم يكن إذن من المناسب أن نفصل ابن عربى، في مشكلة كمشكلة الحرية، عن الصوفية السابقين عليه والمتقدسين. وإذا كانت الحرية في الفكر الإسلامي عموماً ترتبط بسلوك الإنسان وتتراء نزوعاً أخلاقياً وتبعث في الخير والشر والثواب والعقاب تحقيقاً لمبدأ العدالة الإلهية، وكانت من جهة ثانية تصل

بالقضاء والقدر<sup>(٧١)</sup>، وكانت تعطى للإنسان الحق في اختيار أفعاله بحيث يتحصل تبعاتها، فما هو الحال في رأي ابن عربى؟ .. وكيف تفهم الحرية في ضوء منه布 وحدة الوجود الذي لا يترك للإنسان حرية ولا فعلًا ولا إرادة، ويقاد يقظى على الأخلاق والتکاليف والجزاء والمسؤولية<sup>(٧٢)</sup>، ولم يعد للعبد سوى التتحقق بالعبودية الخالصة، حال تحققها بالوحدة المطلقة مع الله؟! .. ثم ما هو القول في القضاء والقدر اللذان يحكمان مصير العبد وبعثتان أفعاله وفق مشينة إلهية ليس بالإمكان أن يخرج عن مقتضاهما فعل الإنسان؟!

لا شك أن الإجابة على هذه الأسئلة قد تكشف لنا عن مفهوم الحرية عند ابن عربى، ونعنّ نحاول بقدر الإمكان أن نجيب عليها، بادئين بنظرته في الأعيان الثابتة:

- ١ -

فمما لا ريب فيه أن مفهوم الحرية يرتبط ارتباطاً مباشراً لدى ابن عربى بنظرته في الأعيان الثابتة<sup>(٧٣)</sup>، والأعيان الثابتة، تقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات، إذ أن "الرحمة الشاملة، التي بها كان الاستواء على عرش الربوبية بالاسم "الرحمن"، الموصوف بالجود والعلمة والكرم - انسحب جوداً على المكبات، فأظهرت أعيانها سعادتها وشقائها، رابعها وخاسرها"<sup>(٧٤)</sup>. معنى هذا، هو أن كل ما في الوجود الظاهر في أعيان المكبات إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي، في العلم الإلهي. فهذه الأعيان الثابتة في وجودها العقلي المسقوب عنه صفة الوجود الخارجي، كثيرة ما

يصفها ابن عربى بالمعلومات، أو بالأمور العدمية: فالوجود والعدم الشبتوى نسبةتان واضافتان تطلقان على «العين» وليستا صفتين ترجعان إلى الموجود. فالثبوت أمر وجودي عقلى لا عينى. وابن عربى يقول: إذ ثبتت عين الشيء أوانتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زينة الموجود في عينه، موجوداً في السوق معذوماً في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسوداد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً... وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد.<sup>(٧٥)</sup>

ومن هنا، نفهم الفرق بين العدم المحسوس والعدم الإضافي، إذ العدم المحسوس ليس فيه ثبوت أعيان وشينية الثبوت هي حقيقة المعلوم الثابت في حضرة العلم، وقد سميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة ( وأشياء ثابتة) لثبوتها في الحضرة العلمية، لم تبرح منها، ولم يظهر في الوجود العيني إلا لوازمهما وأحكامهما وعوارضها المتعلقة بعراقب الكون. فإن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعيينه في علم ربته أولاً. ويسمى هنا باصطلاح المحققين من أهل الله عيناً ثابتة، وباصطلاح الحكماء ماهية، وباصطلاح الأصوليين المدوم والشيء الثابت ونحو ذلك. وبالجملة: للأعيان الثابتة والماهيات ( والمعلوم المعلوم) إنما هي عبارة عن تعينات الحق الكلية التفصيلية<sup>(٧٦)</sup>.

فهناك فرق، وفرق كبير، بين العدم المحسوس الذي يتطرق بالمحال، والذي لا يكون فيه ثبوت أعيان، وبين العدم الإضافي الذي هو العدم الإمكانى. وإن ابن عربى ليعجب كل العجب من رؤية الحق في العدم أعياناً حالها العدم، ثم إنه

تعالى إذا أبرزهم إلى وجودهم تميزوا في الأعيان بحدودهم، فإنما كان عجبة من شهود الوحيدة - ذوقاً وكشفاً - على ما هي عليه. فالمقول كله على القدرة الإلهية وتقدير الحق الذي أكثـر في علمه جميع المكنـات، فإنـها - أي المـكنـات - كلـها مشهودـة للحق تعالى، وإن لم تكن موجودـة فـما هي مـفقـودـة، فهوـ في حال عدمـها مرئـية للحق مـسمـوعـة لهـ، ولا يتوقفـ مؤمنـ في تصور ذلكـ، فإنـ اللهـ على كلـ شيءـ قـدـيرـ.

على أن المراد بذلكـ الشيءـ الذي وصف الحق تعالى نفسه بأنه قـدـيرـ عليهـ هوـ ما تضمنـه علمـهـ القـديـمـ منـ الأـعـيـانـ الثـابـتـةـ فيـ العـلـمـ الـإـلـاهـيـ فـيـ العـلـمـ الـإـلـاهـيـ أوـ الإـمـكـانـيـ، ولـيـسـ المرـادـ بـهـ الصـدـمـ الـمحـضـ<sup>(٧٧)</sup>، فـالـمـعـدـوـمـ عندـ ابنـ عـربـيـ إنـماـ هوـ عـيـنـ ثـابـتـةـ مـعـدـوـمـةـ ثـابـتـةـ فيـ وجـودـهـاـ فيـ عـلـمـ اللـهـ الـقـدـيـمـ مـعـدـوـمـةـ، أيـ مـسـلـوبـةـ عنـهاـ الـوـجـودـ الـأـخـارـجـيـ فيـ زـمـانـ وـمـكـانـ. يـقـولـهـ ذلكـ أنـ الـمـوـجـودـاتـ..ـ هـاـ أـعـيـانـ ثـابـتـةـ فيـ حـالـ اـتـصـافـهـاـ بـالـعـدـمـ الـذـيـ هوـ لـلـمـمـكـنـ لـلـمـحـالـ..ـ وـمـعـنـىـ هـنـاـ، أـنـ الـعـدـمـ لـهـ وـجـودـ عـقـليـ مـتـمـيـزـ فيـ عـلـمـ اللـهـ. وـالـعـدـمـ الـإـمـكـانـيـ هوـ الـثـبـوتـ<sup>(٧٨)</sup>.

\* \* \*

وعلى ضوء نظرته في الأعيان الثابتة ندرك قول ابن عربى :

فـمـاـ كـنـتـ بـهـ فـيـ ثـبـوتـكـ ظـهـرـتـ بـهـ فـيـ وـجـودـكـ، هـنـاـ  
انـ ثـبـتـ أـنـ لـكـ وـجـودـاـ، فـإـنـ ثـبـتـ أـنـ الـوـجـودـ لـلـعـقـ لاـ  
لـكـ، فـالـحـكـمـ لـكـ بـلـاشـكـ فـيـ وـجـودـ الـحـقـ، وـإـنـ ثـبـتـ أـنـكـ  
الـمـوـجـودـ فـالـحـكـمـ لـكـ بـلـاشـكـ، وـإـنـ كـانـ الـحـكـمـ الـحـقـ.

فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك.  
 فلا تحمد إلا نفسك ولا تندم إلا نفسك، وما يبغي  
 للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك،  
 فلأنه غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود.<sup>(٧١)</sup>

ولربما يكشف لنا هذا النص عن نظرية ابن عربى في وحدة الوجود عموماً، وفي الأعيان الثابتة على وجه الخصوص، وخضوع الموجودات لهذه الأعيان بغير استثناء موجود من الموجودات، باعتبار ثبوت الأعيان "قانوناً" مسيطرًا على الوجود بأسره، بكل ما فيه ومن فيه، ولا يستثنى منه بالطبع الإنسان: حريته واختيارة، وإرادته، فهو تحت هذا القانون يتصرف، إن كان له من بعد تصرف أو تصريف، بل كل ما يتصرف فيه إن هو إلا حكم مقتضى به من أحكام هذا القانون. فلو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة- كما يقول ابن عربى- <sup>(٨٠)</sup>، لما كان للعالم وجود، كما أنه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلية (التي هي الأعيان الثابتة) ما ظهر حكم في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده <sup>(٨١)</sup>.

وبطبيعة الحال إنه: لا حرية في مذهب ابن عربى إذا كان هنا هو القانون العام الذي يسنى عليه نظريته في الوجود وفي الخبرية، ولا يمكن أن يتصور غيره - على حد تعبير المغفور له الدكتور عفيفي <sup>(٨٢)</sup> - وقبل أن نأخذ في تحليل النص السابق، يمكننا أن نتسائل: إذا كان الأمر بهذه الثابة فمن الوجود؟.. أهو الحق أم المخلق؟!..

\* \* \*

وللإجابة على هذا التساؤل لا مناص من تحديد معنى وحدة الوجود. وهو لا يتحدد معناً إلا إذا أوكلناه على تجربة العارف الروحية. فإذا كانت وحدة الوجود تميزت عند ابن عربى بثلاث مراتب رئيسية: أولها مرتبة "الحادية المطلقة"<sup>(٨٣)</sup>، وهذه لا قدرم لخلوق في معرفتها. وثانيتها وهي مرتبة "الواحدية"، وهى تجليات الذات في مجالى الأسماء والصفات. وثالثتها وهي مرتبة<sup>(٨٤)</sup>، "شهود الحق في قلب الصوفى في حال الفنان".

فنحن نجتزئ هذه المرتبة الأخيرة منها لندير عليها مفهوم الوحدة لما يمكن أن يتبيّن لنا فيها من معناها على الحقيقة، وهو أنها ليست شيئاً أكثر من كونها وليدة فرط إيمان جياش وعاطفة قوية تتمش مع طبيعة كبار الروحانيين، وإن صاغها ابن عربى بالعقل تارة وبالكشف تارة أخرى<sup>(٨٥)</sup>؛ ويقول الدكتور عفيفي في الإجابة على التساؤل السابق: من الموجود .. أهو الحق أم الخلق؟!.. هذه مسألة اعتبارية في نظر ابن عربى<sup>(٨٦)</sup>.

ولكننا نضيف بأنها ما كان يمكن أن تكون اعتبارية إلا لأنها ترتد إلى تجربة العارف الروحية حين يشهد - كشفاً وذوقاً - إنه متحقق بالوحدة الذاتية مع الله، وهي وحدة يفرضها عليه حال الفنان الصوفى: المنزلة الروحية التي يبلغها العارف حين ينظر بعد التتحقق بمقام الجمع إلى الأشياء بالله، فيشهد له فيها، بمعنى شهودها على أنها آثار الأسماء والصفات، وهي مظاهرها، فهى خلق بطن فيه الحق، والحق حق بطن فيه الخلق<sup>(٨٧)</sup>

هناك في أغوار التجربة الصوفية يشهد العارف أن : "الله تعالى قد جمع الكل وحقق عينه الواحدة، وأبطل كل عين سواها، وأرجع ذلك إلى عينه الواحدة، فقال عز وجل "هو" ، أي الله تعالى : "الأول" أي كل أول به، "والآخر" أي كل آخر ، "والظاهر" ، أي كل ظاهر، "والباطن" أي كل باطن، فإن كل عين ظاهرة وكل عين باطنـة هي عين الله تعالى لا غير".<sup>(٨٨)</sup>

وعليه، فحالة شهود الوحدة التي ينحصر بها قلب العارفة الحالة الروحية الكشفية، الحالة النبوية الشهودية، هي عينها التي ينظر بها نظر العارف فيما هو أمامه من وجود متعدد الصفات متكثر النسب والإضافات، وهو من بعد لا ينظر بها المنظار العلوي إلا ويري الحق مبطوناً فيه الخلق، والخلق قد ينطوي فيه الحق.

فوحدة الوجود إذا نحن نظرنا إليها من حيث كونها وحدة روحية يشهد لها قلب العارف في حال الفناء الصوفي، حين تقوم به تلك الرقيقة، اللطيفة ، الناتية، الحقيقة، المفاضة من جانب الحق تعالى بغير رحمة منه، نسبنا إليها كل الصدق كله في قوة الإيمان وحرارة العاطفة، وعلمنا أن الوجدان الديني - كما قئمه التصوف - إنما هو ذلك الوجدان الغضن الطري الندي مطلقة قيوده من عقابيل السطوات المادية والروحية وقد تكلم في تلك الحالة بأجزل عباره وأطيبها، أحد تلاميذ مدرسة وحدة الوجود، هو الشيخ حسن رضوان صاحب "روض القلوب المستطاب"<sup>(٨٩)</sup> فقال:

"...إذا من الحق تعالى على عبد من عباده  
واصطفاه بصفاء نفسه من كلّورة التغلق بما  
سواء، وظهره من جنابات غفلاته ورعونات  
شهوته حتى أفناده به فيه حق اليقين، وبلغ بذلك  
مرتبة "جمع الجمع"<sup>(١)</sup>، ولحقت نفسه بعاليها  
العلوي الأصلي، قامت به حينئذ رقيقة، لطيفة،  
ذاتية، حقيقة، مفاضة من جانب الحق تعالى بغير  
رحمانيته ينكشف له بها سرّ سريان الوجود الحق  
في جميع ذات المكنات، وسرّ تجليات الأسماء  
والصفات، وظهوره في كلّ مظهر بحسب  
استعداده كشفاً إيمانياً، وذوقاً روحانياً، وفيضاً  
إحسانياً، فيري الحق في الخلق، والخلق بالحق، وهذا  
هو مشهد كمل العارفين العحقين"<sup>(٢)</sup>.

وتلك هي وحدة الوجود في أبسط معانٍها وأقربها إلى مضمون الدين  
الإسلامي، ونسوق مثلاً آخر على معنى الوحدة بهذا المفهوم الذي نحدده على  
أقل تقدير من حيث ما يتبدى لنا من وجهة نظر نراها دالة على وحدة  
الوجود بمعناها الصوفي العميق<sup>(٣)</sup>، لقد سُنَّ الجنيد يوماً عن «المعرفة بالله.. ما  
هي؟! فأجاب: «لون الماء لون إبله»<sup>(٤)</sup>، وتناول هذا المعنى أحد شراح  
فصوص الحكم، وأحد تلاميذ ابن عربى، وهو عبد الغنى النابلسى<sup>(٥)</sup>، فقال فى  
شرحه على الفصوص: «يعنى أن المعرفة بالله هي أن تعرف أنه تعالى مطلق لا  
صورة له في الحس ولا في العقل والخيال أصلاً، ولكن العارف به هو الذي يكتشف

له عما في حسنه وعقله وخياله، فيرى الحق تعالى المطلق، ظاهراً له بحسب استعداده في الحسن والعقل والخيال فـي جميع تلك الصور ظهوراً باعتبار الرائي والمـرئـى، لأن المرئـى على ما هو عليه لم يتغير، والرائي يتغير بالأطوار والأحوال، فـتنـوـعـ علىـهـ المـعـرـفـةـ ويـخـتـلـفـ علىـهـ تـجـلـيـ المـعـرـفـ الحقـ سـبـحـانـهـ علىـاـبـدـ فـىـ الدـنـيـاـ وـالـآخـرـةـ<sup>(٩٥)</sup>.

من ذلك نرى، أن الوحـدةـ التي يقول بها ابن عربـىـ وتلامـيـذهـ، هيـ وـحدـةـ اعتـبارـيـةـ بـمعـنىـ أنهاـ تـوقـفـ علىـ قـوـةـ إـدـرـاكـ العـارـفـ الروـحـيـةـ، وـتـنـاوـلـاتـ قـوـةـ وـضـعـفـاـ فيـ الـظـهـورـ وـالتـجـلـيـ بـحـبـ درـجـةـ الـاتـصـالـ الروـحـيـ وـاـشـرـاقـ نـورـ الكـشـفـ شـائـهاـ شـائـىـاـ الـإـيمـانـ فيـ أـبـسـطـ مـعـانـيـهـ يـزـيدـ أـحـيـاناـ، وـأـحـيـاناـ أـخـرىـ يـنـقـصـ. فإذا ظـهـرـتـ لـلـعـارـفـينـ صـورـةـ الحقـ المـطـلـقـ فيـ جـمـيعـ المـكـنـاتـ، ظـهـورـهـ اـعـتـبارـيـ فـىـ نـظـرـ الرـائـىـ يـتـنـاوـلـاتـ فـىـ نـسـبـةـ التـجـلـيـ يـقـدـرـ ماـ يـتـسـعـ لـهـ مـوـاهـبـ الـاسـتـعـادـ تمامـاـ كـمـاـ قـالـ ابنـ عـربـىـ: "... فـسـبـحـانـهـ مـنـ بـعـدـ وـقـرـبـ وـتـعـالـىـ وـنـزـلـ وـعـرـفـهـ الـعـارـفـونـ عـلـىـ قـدـرـ مـاـ وـهـبـ، وـحـسـبـ كـلـ عـارـفـ بـهـ مـاـ كـسـبـ فـكـسـبـ، فـغاـيـةـ مـعـرـفـتـنـاـ أـنـهـ مـوـجـودـ وـأـنـهـ الـخـالـقـ وـالـمـعـبـودـ، وـأـنـهـ السـيـدـ الصـمـدـ المـنـزـهـ عـنـ الصـاحـبةـ وـالـوـلـدـ"<sup>(٩٦)</sup>.

ويمضـ النـابـلـسـىـ ليـتـابـعـ شـرـحـهـ لـقـوـلـ الجـنـيدـ السـالـفـ فـيـقـولـ: ظـلـامـاءـ منـ حيثـ هـوـ مـاءـ مـطـلـقـ لـأـلـونـهـ لـأـصـلـاـ وـلـأـصـورـةـ هـ. وـمـنـ حيثـ هـوـ فيـ الـأـوـانـ المـخـلـفـةـ، فـلـونـهـ لـأـلـونـ الـإـيـاءـ، وـصـورـتـهـ صـورـةـ الـإـيـاءـ. وـيـقـولـ النـابـلـسـىـ: وـلـأـتـفـهـمـ الـخـلـولـ فـىـ هـذـاـ المـثـالـ، فـإـنـ الـأـوـانـ هـاـ وـجـودـ فـىـ نـفـسـهـ مـعـ الـمـاءـ الـمـتـلـوـنـ بـأـلـونـهـ، وـلـيـسـ وـجـودـ الـأـوـانـ تـابـعاـ لـوـجـودـ الـمـاءـ بـجـيـبـتـ يـكـوـنـ صـادـرـاـ عـنـهـ، بلـ كـلـ وـاحـدـ

من "الماء" و "الأواني" موجود بوجود آخر مستقل. والله تعالى هو الموجود الحق بوجود مستقل يستعمل عقلاً وشرعاً أن يكون معه شيء آخر غيره، من محسوس أو معقول أو موهوم، موجود أيضاً مثله بوجود آخر مستقل، غير تابع له تعالى ففي الإيجاد حتى يلزم ما يفهم القاصر من "الخلول".<sup>(٦٧)</sup> في هذا المثال، يعني به المثال الذي ضرره الجنيد تشبيهاً لمعرفة بالله تعالى.. كيف هي؟!

ومعنى ذلك، أن "الخلول" يحصل من "موجود" في "موجود"، أما "الوحدة الوجودية" فتحصل من "موجود" على الحقيقة في "معدوم" على الحقيقة، لا... بل عين "المعدوم" هو عين "الموجود"، فالمعدوم في ذاته لا شيء، ومن لا وجود لذاته في ذاته، فحكمه حكم العدم، والوجود المعدوم لا وجود لذاته من ذاته، فهو على التحقيق لا شيء.. أما "الموجود" فهو الذي يشتمل معاني الوجود الذاتي، بل سائر الموجودات من آثاره، فهو وحده الوجود الحق الذي يتضمن معانٍ الإنفراد، ويطلب تجريداً عن كل الواقع والصور المعدومة حتى يصل التجريد إلى أسمى معنى روحاني يصل إليه: "الآتري أن كل عقد من الأعداد إذا ضرب في نفسه - أعطى جميع ما في ذاته هكذا (١ × ١ = ١)، وذلك موقف أهل التحقيق، الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إن شئت قلسته: "وحدة الوجود وكثرة الشبوت"<sup>(٦٨)</sup>، وهو معنى الإنفراد: "مفرد فيه توحيد مجرد"<sup>(٦٩)</sup>.

ومعنى الإفراد هنا، هو ذلك المعنى الذي يعني "الوحدة" (بفتح الواو وتسكين الحاء وفتح الباء) <sup>(١٠٠)</sup>، فأنت تقول رأيته "وحده" أي منفرداً، إذا نصبه على الظرف، أما إذا نصبه على المصدر في كل حال، وهو المقصود بمعنى الوحدة هنا، أمكنك أن تقول "أوحدته" برأيتي "إيجاداً" أي لم أره غيره، ومن ثم اشتقت "الوحدة" من هذا الموطن اللغوي الذي يدل قليلاً وغالباً على تshireخ قواعد الضمون، مع عدم رؤية الغير بإطلاق، إذنفرد الموجود الحق بالوجود، وما سواه عدم، أو في حكم العدم إذا لزم القياس.

ولتتابع رأي النابلسي في استبعاد فكرة الخلول عن إشارة الجنيد السابقة في المعرفة -لون الماء، لون إنانه- لتراء يقوله: فإن الماء حل في الإناء لأن الإناء له وجود مستقل ليس صادراً عن توجه قدرة الماء، ولأجل هذا، ثبت الخلول في كون الماء في الإناء. وأما جمیع المخلوقات الصادرة عن قدرة الله تعالى، وتوجه أمره القديم الواحد سبحانه، فإنه لا وجود لها من نفسها أصلاً، ولا لاستفت عن الله تعالى وقامت بنفسها وبطل وصف القيومية لله تعالى، وذلك ممتعث ثبوت القيومية له تعالى في الشرع <sup>(١٠١)</sup>.

والنابلسي يطرق كثيراً على هذه الفكرة ليؤكدوها تماماً، حين يرى أنه تعالى كما أنه خالق لكل شيء، فهو قيوم على كل شيء، فكل شيء لولا توجه أمر الله تعالى عليه في كل طرفة عين بالإيجاد ما وجد، فكل شيء موجود بإيجاد الله تعالى له على الدوام في الكليات والجزئيات. والأشياء كلها في نفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها معدومة بالعدم الأصلي، لا وجود لها، ولا هي شافت رائحة الوجود أصلاً. ثم إنك إذا اعتبرتها كذلك معدومة بالعدم الأصلي،

وأردت أن تعرف كيف أوجدها الله تعالى، فاعتبر أنها أنواع مقدرة مختلفة، وأن وجود الحق تعالى الواحد المطلق بإطلاقه الحقيقى ظهر في تلك الأوانى المعلومة المقترة، فكان لونه لونها وصورته صورتها، من غير أن يحل هو فيها، لأن الوجود لا يحل في العدم، ومن غير أن يتعدد معها أيضاً، فain الحادث ممن له وصف القديم؟! ولكن شدة القرب بينهما أوجبت الإلتباس على عقول الناس، فهلk باجهل منهم كثيرون، وحار كثيرون فتوقفوا، ولم يهتدوا، وتحققـ  
كثيرون .. ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" (١٠٢).

هذا ما يذكره النابلسى من تفسيره لمقولة الجنيد في ضوء مذهب وحدة الوجود، وكلامه كلـه يؤكدـ ما كـنا ذهـبـنا إـلـيـهـ منـ أنـ ابنـ عـربـىـ وتـلامـيـذهـ يـعـتمـدـونـ الـوـحـدـةـ الرـوـحـيـةـ قـيـاسـاـ إـلـىـ "الـعـارـفـ"ـ منـ جـهـةـ اـعـتـبارـيـةـ،ـ لـكـانـمـ يـعـسـعـءـ إـدـرـاكـ مـفـهـومـ الـوـحـدـةـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ مـعـلـقاـ عـلـىـ تـجـرـيـةـ الـمـصـوـفـ الرـوـحـيـةـ.  
فالصوفي هو الذي يتجلـلـ لهـ إـدـرـاكـ وـحدـةـ الـوـجـوـدـ ..

وكلمة **يتجلـلـ** تعنى في اللغة التكـشـفـ، فإنـا نـقـولـ : **تـجـلـلـ**، الشـءـ أـنـيـ  
تـكـشـفـ، والتـكـشـفـ إنـا هـوـ حالـ وـاردـ قـبـلـ أـنـ يـكـوـنـ كـسـاـ ذاتـيـاـ وجـهـاـ نـظـرـيـاـ.  
فـهـوـ هـنـاـ مـنـ الـمـوـاهـبـ وـالـعـطـاـيـاـ الـرـبـانـيـةـ ..

فالصوفي الذي يتذوق، والصوفي الذي يعاتي ويدرك بالذوق وال بصيرة  
النافذة، ولا شيء خـيرـ الذـوقـ وـالـبـصـيرـةـ النـافـذـةـ، يـتـمـكـنـ بـهـمـاـ لـإـدـرـاكـ وـحدـةـ  
الـوـجـوـدـ عـلـىـ حـقـيقـتـهاـ،ـ فـالـحـلـقـ خـلـقـ بـهـذـاـ الـوـجـهـ (ـمـنـ حـيـثـ الصـفـةـ)ـ التـيـ  
يـتـوـجـبـ مـعـهـاـ الـاعـتـبارـ،ـ وـلـيـسـ خـلـقـاـ بـهـذـاـ الـوـجـهـ (ـمـنـ حـيـثـ النـاتـ)ـ فـوـجـبـ مـنـ

ثم الإدراك. ومن يدرى هذا، لم تخذل بصيرته، وليس يدرى إلا من له بصر، أي ذوق. فالبصر وال بصيرة النوافقة، ربما كان استخدام ابن عربى <sup>هـ</sup> على سبيل الترافق، تماماً كما يستخدم كلمة الفهم: مرادفة لكلمة النون أو الكشف الصوفى، ولذلك يقول: "فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا" <sup>(١٠٣)</sup>، فهو يرى أن الفهم (أى النون) وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شيء، وكيف كانت الغاية التي يتوجه إليها كل شيء فإن غاية الوجود هى أن يوجد، والرحمة الإلهية هى الموصلة إلى ذلك الوجود <sup>(١٠٤)</sup>، وبالبنون وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الوجود وظهور كل ما يظهر فيه بحسب طبيعة الوجود ذاتها <sup>(١٠٥)</sup>. وفي الفصوص يقول ابن عربى: "إن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالامر بالخلق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة" <sup>(١٠٦)</sup>.

ولما كان الصوفى هو الذى يعول عليه مثل هذا الإدراك، بعد التنون الذى يعاتى طريقه، وبعد تنمية الدخائل الجوانية وتحجيم العلائق والعقبات التى تعمق مسیرته الروحية، كما تقف حجر عثرة فى سبيله المقصود، وأهمها النظر العقلى: الذى وصفه ابن عربى بأنه من الخواجز العالقة عن المعرفة الشهودية، وأن العقل أفق خلق الله لأنه خلف باب الفكر مطروح، وأن العقول قيود ما ينق بها الوائدون إلا خسروا <sup>(١٠٧)</sup>، وذلك لما تتصف به من اعتراف ونقد وشك وتحليل وإنكار ورفض... إلى آخر محاولات العقل المعروفة فى الوصول إلى الحقيقة ومناطحة الغيب، وهي كل محاولة يرتد فيها مدحوراً منكوساً، ولا يصل إلى شيء منها وهو فى مأمن من الخطأ وعصمة من الذلل.

والانحراف .. فلما كان الصوفى هو وحده الذى يستشرف مطالع الوحدة  
بناقىب شفافته من وراء الغيب، وبعيداً عن أحجوبة العقول، فقد جاز للصوفى  
وحده كذلك أن يدرك معنى الوحدة الوجودية دوناً عن غيره من المجنوبين :

يدركها الصوفى أخر الطلاق من قيود النظر والمنطق وكثافة المحسوس،  
يدركها العارفة "المكمل المعرفة حين يعلم أن فيه من يطلب مشاهدة ربه  
ومعرفته الفكرية والشهودية"<sup>(١٠٨)</sup> ، يدركها الصوفى ولا يدركها الباحث فى  
التصوف، ولو كان قرأ كل ما كتبه الصوفية ما دام بمعزل عن عطایا الكشف  
الذوقى والتجربة المعاشرة وأخیة المخطولة بفاعلية المعاناة، ويدركها الذوق ولا  
يدركها العقل، ويفهم وحدة الوجود ذلك الذى كان تجرداً عن العالاق ولا  
يفهمها العقل المقيد بقيود الواقع الحسى السادس الغليظ . وربما كان  
"برتراندرسل Bertrand Russell" قد أصاب حين أراد تحليل الأحوال  
الصوفية، فجمع خصائص التصوف الفلسفية فى أربع خصائص تتميز بها  
فلسفة التصوف التى تقوم على الإدراك مباشرأ وبغير مقدمات مفروضة،  
ويرفض فيها أصحابها التحليل، لانه يعزز كيان الحقيقة فيفسده<sup>(١٠٩)</sup>

وكان من بين هذه الخصائص، خاصية هامة هي الاعتقاد فى الوحدة  
الوجودية، ورفض التضاد ورفض القسمة أى كانت صورهما، لأن الصوفى من  
حيث هو صوفى لم يزل يتصور العالم من حيث هو كل واحد<sup>(١١٠)</sup>

يوحد الصوفى الكون كله فى كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا  
التحليل، فهو الخواص هو الذى يحملنا على الظن بأننا نعيش فى عالم من

كثرة، فاجناس كثيرة وأنواع متباعدة ثم أفراد لا يحصيها العد، فتتوهم أن كل كان من الكائنات وحدة قائمة بذاتها، ترتبط مع سواها بعلاقات مختلفة، ولكن الصوفى برؤيته النافذة إلى ما تخفيه الظواهر، لا يلبت أن يرى حقيقة واحدة لا تعدد فيها وإن اختللت تجلياتها<sup>(١١)</sup>. وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوى في فكرة واحدة أصلية شاملة لكل ما عندها، وتلك هي "بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها": تحول المعرفة العقلية عندهم إلى شعور وجودات، ولا تبقى ولا تثبت - كما هي الحال عند الفلسفه الخلص - معرفة نظرية مجردة من العمل والعبادة وعلوم التسلیک، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور، ويحاولون أن يحسُّوها، كإحساس المرء بالكائنات التي يتعلّق بها - الحب ويشهد عليها الجمال<sup>(١٢)</sup>.

ومن شأن هنا الشعور أن يعلّى منها كل ما هو هابط سطحي، ثم يرْقى حواشيهما ويرفع تالقها الذي يحكم به العقل وبهتَّ غلظتها ويمضي بها إلى وحدة واحدة وفق ذلك الشعور، يجسِّد العقل - من بعد - شارحاً لها ومنظراً لفواضها ولملابساتها بعد أن كان اتخذها هدفاً، ولم يزد المرء يتقدّم فيها سلامه النفس وسلامة الضمير.

وغنى عن البيان، أن الوحدة عند ابن عربى، ليست وحدة مادية، لأن الوحدة المادية تقول إنها: لا يوجد شيء إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية: الشموس، والأنهار، والنجوم، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولما كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، وكانت "وحدة الوجود" هي النظرية التي تقول: إن الله والعالم متهدنان في هوية واحدة، فهو - بلا شك -

نظريّة الإلحاد.. وذلك هو موقف الذين يخلطون بين "المبدأ" و "ظواهر الوجود"، ويعتبرون الله هو العالم أو العالم هو الله. وليس هنا بالموقف الذي يستند عليه الأولياء والعارفون في إدراكيهم لوحدة الوجود.

وغمى عن البيان - مرة ثانية - أن الوحدة عند ابن عربى وحدة روحية كأكمل ما تكون الروح في صيمها كأنما لا يقبل التفرقة والانقسام، ومجمل كتاباته الفلسفية قائمة على إدراك منظور وحدة الوجود، الأمر الذى أعطى منحى جديداً وفهمًا أعمق للروحانية عند الصوفية<sup>(١١٣)</sup>.

- ٤ -

نعود- بعد تحديدنا لفكرة وحدة الوجود عند ابن عربى، وتعويتنا على إدراك العارف لها- إلى ما كثنا به صدده من تبيان فكرة الأعيان الثابتة التي توضح لنا مفهوم الحقيقة فلنرجع إلى قوله في الفصوص: "فما كانت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك"، لنرى شرائط الفصوص اتفقوا على أن مسألة الوجود الحق أم المخلق؟، إنما هي عند ابن عربى مسألة اعتبارية.

فهي مسألة اعتبارية من جهة أنك إذا قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك، كان الحكم لك- من حيث الصورة- في هذا الوجود لأنك تعينه وتعطيه صفات، فإن التعين- كما قال القاشانى- هو الذى سُوغ نسبة الوجود الخاص الإضافي إليك<sup>(١١٤)</sup>.

وقد يسمى ابن عربى هنا بتوحيد الحال<sup>(١٥)</sup>، وتوحيد الحال، أن يكون الحق نعمتك فىكون هو لا أنت فى أنت، كما فى قوله تعالى: "وما رميت إد رميتك ولكن الله رمى"<sup>(١٦)</sup>. ثابت لك الرحمن بكون الحكم فى رأى العين لك، ونقاء عنك، بكونك فى أنت لا أنت. قال: "ومحضر الله، فإنه عين كونك وعين سمعك وبصرك ويدك: فالعين له والحكم لك"<sup>(١٧)</sup>.

هذا، وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً، كان الحكم لك أيضاً، ولم يكن للحق حكم فىك إلا إفاضة الوجود عليك، على المعنى الذى تكون عينك فيه على ما هى عليه، فانت ها هنا الموجود بالحقيقة بوجود إفاضة الحق عليك، من حيث أنه موجود به فى الخارج، وأنت موجود فى عالم الغيب (وجوداً ثبوتاً) بوجود علمي هو وجود عينك الأزلية<sup>(١٨)</sup>. بيد أنه فى هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تند إلها نفسك فاما حمد النفس، فلأنه صادر من القضاء عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الأمر على ما هو عليه، أي إذا تحقق العارف-كشفـ في عباب التجربة أن عينه الثابتة فى عالم الغيب، إنما هي صورة شأن من الشئون الإلهية الأزلية، فمدح النفس فى هذه الحالة من كمال المعرفة بحقيقة الأمر الإلهي كما هو عليه. أما دم النفس، فلأنه من دواعي النقص وكثافة الحاجب وعدم التعمق بالوحدة الناتية مع الحق.

هذا بالنسبة لمدح النفس أو ذمها، إذا ما كان للإنسان وجود، وكان الحكم له. فماذا عن الحق؟!.. يجيب ابن عربى بقوله: وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك<sup>(١٩)</sup>، فما على الإنسان - من ثمـ إلا أن يحمد الحق دائماً، لأن الوجود ليس إلا له فس الحقيقة أولاً وأبداً. والوجود الإلهي ليس هو

الحكم، لأن هذا الحكم إنما هو صورة عين العبد حين كان الحق يعلمها، وهي شأن من شئونه، يظهرها من الثبوت إلى الوجود بعد العلم. والحكم ما هو في العبد أصلاً من حيث إنه حقيقة من حقائق الجموع الإنسانية، أي من حقائق العلم الإنساني، الذي هو في الحقيقة الكشفية صورة من معلوماته الأزلية وشئونه الأبدية.

ولما كان الخلق لا وجود له إلا من حيث سريان الحق فيه بالصورة، ولما كان الحق الظاهر بصورة الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها، قال ابن عربى: ظافت غذاؤه بالأحكام وهو غذاوك بالوجود؛ غذاؤه بالأحكام، ناظر إلى أن الوجود للحق ظهر في مرأة العبد. وغذاوك بالوجود ناظر إلى أن الوجود للخلق، لكنه ظهر في مرأة الحق<sup>(٤٠)</sup>.

فما كنت غناءه بالأحكام إلا لأن الوجود الحق إنما يظهر بصورة أحكام عينك الثابتة في عمله الأزلي، وثبوتها دليل بطنونها فيه وخفافتها في علمه. فالحق قد تقدى بصورة عينك الثابتة وجوده الذي ظهر. وهذا الوجود الذي ظهر ليس هو وجود "الذات الأخلاقية" بحال، ولكنه وجود الأسماء والصفات الإنسانية التي لا تنتهي تجلياتها في أعيان المكنات<sup>(٤١)</sup>، ثم إنه ما صار هو غذاوك بالوجود إلا لك تظهر بوجوده، ووجوده هو يخفي في صورة عينك الظاهرة<sup>(٤٢)</sup>.

\* \* \*

وربما كانت هذه النقطة (الأعيان الثابتة) هي التي كاـل فيها ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) هجوماً عنيفاً على ابن عربى، فجرده تماماً من أخص خصائصه: الكشف والتجربة وتنوّق الخبرة الروحية الخاصة. فابن عربى - في نظر ابن تيمية - يدعى أن الحق يفتدى بالخلق، لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة في العدم، وهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان، فوجود الأعيان هو نفس وجود الحق وعينه. ويزعم ابن عربى - كما يصور ابن تيمية مقالته - أن هذا هو سر القدر، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في نفسها، فهي التي أحسنت وأساءت، وحمّلت وذمّتها، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العدم<sup>(١٢٣)</sup>.

على إننا إذا نحن أحـننا عبارات ابن تيمية على عـلـاتها، وجـرـدـناها عن مقتضـسـ الفـهـمـ النـوـقـسـ، كـانـتـ وـحدـةـ الـوـجـودـ عـنـدـ اـبـنـ عـرـبـىـ وـحدـةـ مـادـيـةـ صـرـفةـ، تـسـتـزـمـ أـنـ يـطـافـ بـخـلـدـ النـاسـ فـيـهاـ، حـقـ الـاعـتـقـادـ أوـ باـطـلهـ، فـيـ الـكـلـابـ وـالـخـنـازـيرـ وـالـكـفـارـ وـالـنـجـاسـاتـ وـالـأـقـنـارـ وـكـلـ خـبـيـثـ وـكـلـ مـلـعـونـ. عـلـىـ ماـ وـصـفـ ابنـ تـيمـيـةـ<sup>(١٢٤)</sup>ـ وـأـطـالـ فـيـ الـوـصـفـ الـأـمـرـ الـذـىـ لـاـ يـفـسـحـ مـجـالـاـ لـلـنـظـرـةـ التـىـ يـنـظـرـ بـهـاـ الصـوـفـىـ إـلـىـ الـوـحـدـةـ بـعـيـنـ التـحـقـيقـ. وـعـبـارـةـ سـرـ الـقـدـرـ التـىـ ذـكـرـهـاـ ابنـ تـيمـيـةـ، هـىـ لـبـ لـبـابـ فـكـرـةـ الـأـعـيـانـ الثـابـتـةـ كـماـ يـتـكـلـمـ عـنـهـاـ ابنـ عـرـبـىـ.

ولـكـنـ ابنـ عـرـبـىـ حـيـنـ يـتـكـلـمـ عـنـ الـأـعـيـانـ الثـابـتـةـ. يـتـكـلـمـ عـنـهـاـ كـمـاـ لـوـ كـانـتـ تـشـتـلـ مـرـاحـلـةـ مـنـ مـراـحـلـ تـطـورـ "الـحـقـ" ("الـمـطـلـقـ")ـ كـماـ يـسمـيـهـ هـيـجلـ<sup>(١٢٥)</sup>ـ، وـهـوـ فـيـ طـرـيقـهـ إـلـىـ الـظـهـورـ وـالـتـجـلـىـ فـيـ أـعـيـانـ الـمـوـجـودـاتـ. فـإـنـ "الـحـقـ" يـمـرـ فـيـ طـرـيقـهـ إـلـىـ الـظـهـورـ بـمـرـاحـلـتـيـنـ، الـأـوـلـىـ: مـرـاحـلـةـ "الـقـيـضـ الـأـقـدـسـ"، وـهـىـ تـجـلـىـ

الحق فى نفسه نفسه فى صور أعيان المكبات، وهى الصور المعقولة التى لها وجود غيبى، وليس لها وجود عينى (وهي الأعيان الثابتة). هذه هى أول تعين من درجات التعين فى طبيعة الوجود المطلق. والمرحلة الثانية: هي الفيض المقدس أو التجلى الوجودى، وهو خروج الأعيان الثابتة من العالم المعمول إلى العالم المحسوس، أو خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلية، فليس فى الوجود شئ يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته، وهذا هو سر القدر<sup>(١٢٦)</sup>

وبعبارة أقرب إلى تصوف ابن عربى لا فلسفته، يمكن القول أن هذه الأعيان الثابتة موجودة في علم الله القديم، ولا تتعلق قدرة الله إلا بشئ موجود في عالمه تعالى، لقوله تعالى إن الله على كل شيء قادر، أي قادر على شيء يتضمنه علمه القديم، فإن ما لم يتضمنه علمه، فلا يليه علم، فالله قادر على شيء لا يقل الشيئية، إذ لو قبلها ما كانت حقيقة لا شيء ولا يخرج معلوماً قط عن حقيقته، فلا شيء محكوم عليه بأنه لا شيء أبداً، وما هو شيء محكم على عليه بأنه شيء أبداً<sup>(١٢٧)</sup>

وعلى ما تقدم، يمكننا إذا تصوّرنا الأعيان الثابتة معلومة بتلك الكيفية في علم الله القديم، أن نقول إن ابن تيمية لم يكن محقاً فيما أطلقه على ابن عربى، ولم تكن لديه الفروق الواضحة بين مراحل ظهور الحق وتجلياته، من الفيض

القدس إلى الفيصل المقدس، فهذا وذاك يتضمن علم الله بسر القدر. وإنه لما توجه بالنقد إلى ابن عربى لم يكن يدرك من وحدة الوجود أسرارها التوقية.

جاء ابن تيمية بعد أن عرض لنا فكرة الأعيان الثابتة فقال معلقاً على قوله من كلام ابن عربى: ..فتذهب كلامه كيف انظم شيئاً: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لخليقاته، فهو منكراً للرب الذي خلق، فلا يقرُّ برب ولا بخلق، ومنكر لرب العالمين، فلا رب ولا عالمون مريوبون، إذ ليس إلا أعيان ثابتة وجود قائم بها، فلا الأعيان مريوبة ولا الوجود مريوب، ولا الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق. وهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمحض والمتجلى، لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق.<sup>(٢٨)</sup>

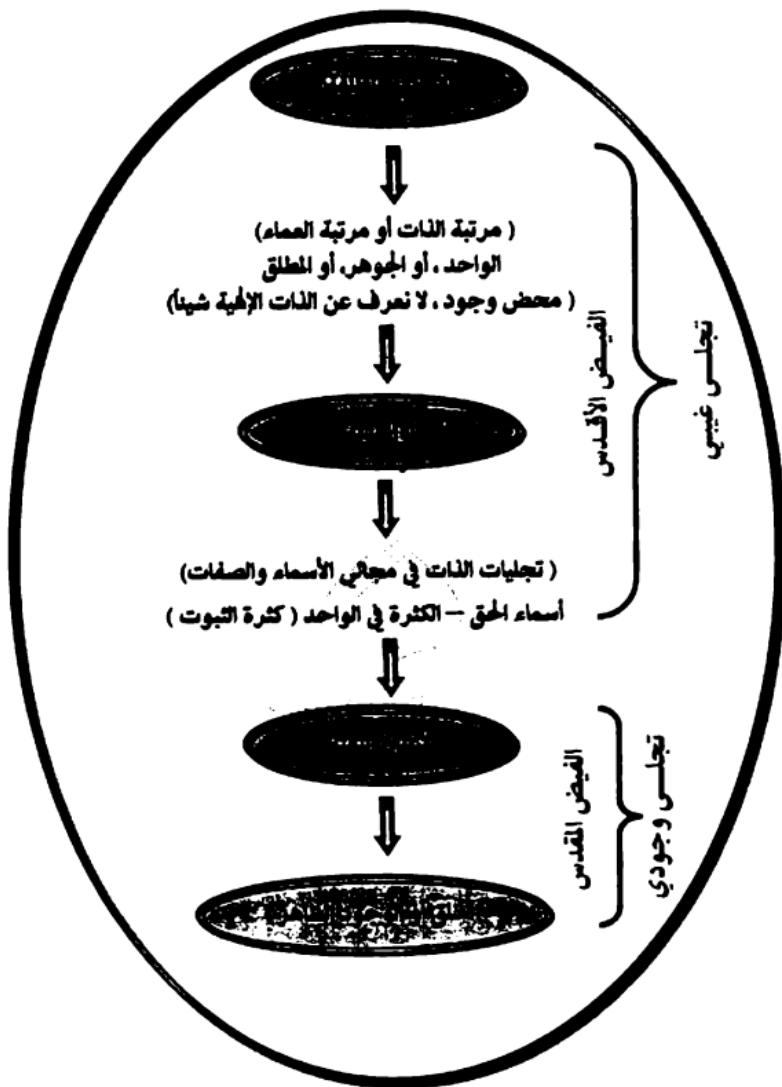
وباستثناء الجملة الأخيرة من النص المذكور، فليس ما يقوله ابن تيمية هو الصواب الذي ذهب إليه ابن عربى فيما قرره عن الأعيان الثابتة، وفيما سماه بسر القدر، فإن الذي ينكره ابن تيمية هو في عرف أصحاب وحدة الوجود ضرب من التوحيد الوجودي، بوصفه يبرز فكرة الألوهية، ويضعها في نطاقها الخاص، من حيث وحدتها المطلقة وكماها اللانهائي، ثم من جهة أخرى: الدفاع عن هذه الألوهية، ذاتها من حيث هي الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والمحبة.

وهذا التوحيد الوجودي، هو الذي دعى أصحاب وحدة الوجود وفي مقدمتهم ابن عربى، إلى تقرير القول بأن التوحيد الألوهي لا يصح إلا على أساس التوحيد الوجودي.. إذ كل تنازلة أو كثرة في مستوى الوجود هي في

الحقيقة ثنائية أو كثرة في مستوى اللاهوت، وهذه الكثرة ترتفع في دائرة الوجود المطلق، لأن ميدانها الثبوت، والثبتوت - كما تقدم - كل ما هو ثابت بالوجود المطلق أو عنه، فالكثرة الثبوتية (- كثرة الموجودات) هي مظاهر الوحدة الوجودية (- وحدة الوجود المطلق). والوحدة الوجودية هي الظاهرة في الكثرة الثبوتية.

ووحدة الوجود المطلق هو الذي يصح حمله فقط على الحق، وبالتالي كان وجوده واحداً ووحيداً. فالتقول بتنوع الوجود أو كثرته في دائرة المطلق، هو كالقول بتنوع الإله أو كثرته في دائرة اللاهوت، فكلامها شرك منموم يجب التذرّع عنه أصلاً بل الشرك في مستوى الوجود المطلق، أدق وأخطر من الشرك في مستوى اللاهوت المقدس، لأن الشرك الأول شرك عقليٍّ خفْيٍ، والشرك الثاني دينيٌّ<sup>(١٢٩)</sup>.

وعليه، فليس فيما يقوله ابن تيمية من أن ابن عربى ينكر وجود الحق، وينكر خلقه لخلوقاته، ولا يقر برب ولا بخلق، فلا رب ولا عالمون مربوبون، ليس هذا صواباً بالمرة، فالامر كله تجليات ظهرت في أعيان الموجودات مردها إلى علم الحق، ففي علم الحق، Logo، كل الأشياء ثابتة، ومن أجل ذلك، فالحق يعرف كل الأشياء قبل وجودها، لأنها موجودة فيه أو به<sup>(١٣٠)</sup>، ويمكننا أن نستخدم الشكل التوضيحي الآتى، لتسليط الضوء على تجليات بتعبير ابن عربى (الموجودات عن الحق):



راجع هذا الشكل التوضيحي

فبمقتضى هذا الشكل السابق نحن لا ندرك عن مرتبة الأحادية المطلقة أو العماء، من حيث هي، شيئاً. أما في مرتبة الواحديّة ندرك الفرق بين الإله والمألوه، والخلق والمخلوق، والمطلق والنسب، والحق والخلق، والصلة بين المرتبة الأولى (الأحادية أو الأحادية)، والمرتبة الثانية (الواحدية) أشبه بالصلة بين ما هو بالقوّة وما هو بالفعل، ولكن خروج لما بالقوّة إلى ما بالفعل غير محدود بزمان، إذ لا أول له ولا نهاية. بل التجلي الإلهي عملية أزلية أبدية أو عملية خلق مستمر<sup>(٣١)</sup>، الفانية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته على صفحات الوجود. وهذه المعرفة لا يمكن أن تنسى لأنها لا للصوفي الذي يدرك وحدة الوجود حين يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق اتصاله به، ويتحقق بوحدته الذاتية معه. في قلب الصوفي الذي يشهد الحق تمحي الكثرة وتتجلى الوحدة ويفنى التناهى في الامتناهى، وفي عين تلك الحالة تذوب الثنائية برمتها حيث لا يرى العارف لنفسه ولا للعالم الخارجي وجوداً، لتعلّم مكانها تعجليات الوحدة الوجودية كما تراهى شهوداً لقلب الصوفي<sup>(٣٢)</sup>

\* \* \*

أما فكرة الأعيان الثابتة، فهي فكرة تعمّور حول علم الله تعالى، فإن الله لم ينزل عالماً بالأشياء لم يتجلّد له علم عند تجدّد الأشياء. فإذا نحن قلنا: إذا كان العالم كله موجوداً في علم الحق، فماذا استفاد العالم حين ظهر من التّبُوت إلى الوجود؟! كان الجواب هو: أن العالم استفاد بپروزه إلى عالم الشهادة عالماً بنفسه لم يكن عنده، لأنّه استفاد حالة لم يكن عليها. فالمأمور كلها لما كانت لم تزل معلومة للحق تعالى في مراتبها بتعدد صورها، فلا بد من فارق يفرق بين علمها بنفسها، وعلم الحق تعالى بها، وهو أن الحق يدرك جميع المكتنات في حال عدمها

ووجودها وتنوعات الأحوال عليها. والمكناة لا تدرك نفسها ولا وجودها ولا تنوعات الأحوال عليها، فلما كشف لها عن شهود نفسها وهي في العدم، أدركـت تنوعات الأحوال عليها في خيالها، فـما أوجـد الله الأعيـان إلا يـكشف لها عن أعيـانها وأحوالـها شيئاً بـعد شيء على التـالي والتـابـع. <sup>(١٣٣)</sup>

نستخلص من هذه، أن الفرق واضح بين كون العالم معلوماً للـله ، وبين كونـه استفادـ عـلـماً بـنـفـسـه لـم يـكـنـ عـنـهـ. فـفيـ الحـالـةـ الـأـولـيـ: إـدـراكـ الحـقـ جـمـعـ المـكـنـاتـ فيـ حـالـ عـدـمـهـ، وـوـجـودـهـ فيـ عـلـمـهـ وـتـوـنـعـاتـ الأـحـوـالـ عـلـيـهـاـ. وـفـيـ الحـالـةـ الـثـانـيـةـ بـرـوزـ الـعـالـمـ مـنـ عـلـمـ اللـهـ الـغـيـبـيـ إـلـيـ الـوـجـودـ الـعـيـنـيـ، وـهـوـ الـمـرـادـ بـظـهـورـ الـأـسـمـاءـ وـالـصـفـاتـ عـلـيـ صـفـحةـ الـوـجـودـ، خـلـقاـ مـسـتـمـراـ تـكـشـفـ فـيـهـ لـأـعـيـانـ الـمـكـنـاتـ تـوـنـعـاتـ الـأـحـوـالـ عـلـيـهـاـ شـيـئـاـ بـعـدـ شـيـئـاـ عـلـىـ التـوـالـيـ وـالتـابـعـ.

وهـنـا نـصـلـ إـلـيـ النـقـطـةـ الـجـوـهـرـيـةـ فـيـ الـبـحـثـ كـلـهـ، وـهـيـ الـجـبـرـيـةـ التـيـ لـاـ تـفـارـقـ قـطـ مـنـهـبـ اـبـنـ عـرـبـيـ وـفـقـ نـظـريـتـهـ فـيـ الـوـجـودـ وـفـيـ الـأـعـيـانـ الثـابـتـةـ. فـإـنـ اللـهـ تـعـالـىـ قـدـ عـلـمـ الـأـمـورـ كـمـاـ هـيـ عـلـيـهـ بـعـلـمـ تـفـصـيلـيـ، وـلـمـ يـتـجـدـدـ لـهـ عـلـمـ. كـمـاـ تـقـدـمـ - عـنـدـ تـجـدـدـ الـأـشـيـاءـ وـظـهـورـهـاـ مـنـ حـالـ الـدـعـمـ الـثـيـوـتـيـ إـلـيـ عـالـمـ الشـهـادـةـ وـالـوـجـودـ فـبـاـذـاـ كـانـتـ كـلـ عـيـنـ مـنـ الـأـعـيـانـ الثـابـتـةـ تـنـطـويـ عـلـيـ مـحـمـولـاتـهـ وـصـفـاتـهـ وـاسـتـعـادـاتـهـ، وـكـانـتـ كـلـ عـيـنـ مـنـ الـأـعـيـانـ تـحـوـيـ عـلـيـ مـالـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ مـنـ الـخـصـالـصـ وـالـصـفـاتـ الـذـاتـيـةـ الـمـيـزـةـ لـهـ عـنـ غـيرـهـاـ مـنـ جـنـسـهـ، فـيـلـزـمـنـاـ - مـنـ أـجـلـ هـذـاـ - التـسـاؤـلـ عـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ فـيـهـ الـعـلـمـ الـإـلـهـيـ حـالـاـلـاـ دـوـنـ أـنـ تـسـتـحقـ لـلـمـوـجـودـاتـ حـرـيـتـهـ، بـعـيـثـ تـقـوـلـ إـنـهـ يـسـفـرـ عـنـ مـنـهـبـ اـبـنـ عـرـبـيـ جـبـرـيـةـ عـنـيـفـةـ طـاغـيـةـ؟ـ!ـ

وللإجابة على مثل هذا التساؤل ينبغي أن ننظر في أقوال ابن عربى هذه:  
الحر حر وإن مسه الضر، والعبد عبد ولو مش على الضر... ما فى الوجود  
حر دون تقسيط، فالكل عبد من تقسيط بطلب الحقوق فهو مخلوق... العبودية  
فيينا حقيقة، والحرية فيها لا تعطيها الطريقة، أين الحرية مع الطلب.<sup>(١٣٤)</sup>  
أو يقوله "إذا وقف المكن مع عينه كان حرًا لا عبودية فيه، وإذا وقف مع  
استعداداته كان عبداً فقيراً، فليس لنا مقام في الحرية المطلقة"<sup>(١٣٥)</sup>، ويصرح  
في أكثر من موضع: "أن كل مخلوق مجبون، فكيف يحيط بالحقيقة  
محصور".<sup>(١٣٦)</sup>

هذا ما يقول به ابن عربى ويؤكد عليه، وهو يعني أن المكن في شبيهة  
ثبوته حر، وهو المراد بوقف المكن مع عينه فيكون حرًا لا عبودية فيه، فإذا  
خرج من عنقية الحق فقد حررت، وخضع لجبرية استعداده الأزلي، فلذا نما  
كان الإنسان حرًا وكان مجبوراً في أن واحدة حر في قبضة الحق، ومجبر  
لخالصه واستعداداته السابقة<sup>(١٣٧)</sup>، وأغلب الظن أن هذه الحرية التي تكون  
في قبضة الحق تشبه حرية الأرواح التي تكلم فيها الصوفية جمِيعاً، وهو ما  
يعرف لدى الحكيم الترمذى بـ "الاستطاق للذرية"<sup>(١٣٨)</sup>، يوم أن صدر ميثاق  
الوحدة، وهو أن الله حينما قسم الخطايا يوم المقادير، استخرج ذرية آدم من  
الأصلاب وأستطعهم، كما في الآية الكريمة (آية العهد) من سورة الأعراف  
"وَادْأَخْذُ رَبِّكَ مِنْ بَنِ آدَمَ مِنْ ظَهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَسْتَ  
بِرِّكُمْ؟ قَالُوا بَلِّي شَهَدْنَا أَنْ تَعْوِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ".<sup>(١٣٩)</sup>

يقول الجنيد: "فمن كان وكيف كان قبل أن يكون، وهل أجبت إلا الأرواح الطاهرة العنبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشينة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد يذهب هو<sup>(٤٠)</sup> وهو أن يذهب كما لم يكن، ويتبلاش وتنمحى أوصافه، وتقبس أوصاف الحق كما لم ينزل على معنى قوله صرت سمعه وبصره، وبده، ورجله، وقلبه، يسمع به، ويصر به ويأخذ به ويعقل به"<sup>(٤١)</sup>

نفس مخاطبة الله للأرواح: ألسنت بريكم؟!.. قاتلوا بل شهدنا، ما يفيد معنى الحرية، إذ لا ولا الحرية لما كانت الإجابة. فالشهادة هنا إقرار بالوحدانية في عالم الوجود الإنساني - أو بتعبير ابن عربى فى: الأعيان الثابتة - . كانت ميشانى أخذة الله على عباده منذ أن كانوا فى عالم الذر. قال القشيرى فى تفسير الآية: ويقال: "تجعل الله لقوم فتولى تعریفهم فقلوا: بل عن حاصل يقين، وتفرد عن آخرين، فائتهم فى أوطان الجحود فقلوا: بل عن ظن وتخمين"<sup>(٤٢)</sup>

نفس مثل هذا الوطن يمكن أن تكون الأرواح حررة فى قبضة الحق، وهو المراد بقول ابن عربى: إذا وقف المكن مع عينه كان حرراً. لكن الثابت لديه أيضاً أنه يفسر الحرية فى ضوء المعنى الذى تقدم من عبارات الجنيد السابقة، ويزيد عليه حين يعتبرها حالاً تزال فيه صفة العبد بصفة الحق، وبشت الحرية للعبد فى هذا الوطن، غير أنها حرية من قام الحق به نفس جميع صفاته. ويقول: "أعلم أن الحرية عند الطالفة، الاسترقاق بالكلية من جمیع الوجوه، فتكون حرراً عن كل ما سوى الله، وهي عندي إزالة صفة العبد بصفة الحق، وذلك إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، وما هو عبد إلا بهذه الصفات

التي أذهبها الحق بوجوده مع ثبوت عين هذا الشخص، والحق لا يكون مملاً،  
فكان هذا المحل حرجاً إذ لا معنى له من عينه ما لم يكن موصوفاً بهذه الصفات  
وهو الحق عينها لا صفات الحق عينها، فثبتت عين الشخص بوجود الضمير في  
قوله: كنت سمعه، فهذه الأباء عينه والصفة عين الحق لا عينه (أي لا عين  
العبد)، فثبتت الحرية لهذا الشخص<sup>(٤٣)</sup>

بيد أن هذه الحرية التي يتصف بها العبد صوريه موهومه. ففي الحقيقة  
ليس للحرية وجود عين في مذهب ابن عربى، ولكن حقيقة الحرية في غنى  
الذات عن العالمين مع ظهور العالم عنه لذاته لا لأمر آخر، فهو (أى الله) غنى  
عن العالمين، فهو حر والعالم مفتقر إليه، فالعالم عبود فلا حرية له أبداً.<sup>(٤٤)</sup>  
وهو المراد بقوله، إذا وقف المكن مع استعداداته كان عبداً فقيراً، فليس لـنا  
مقام في الحرية المطلقة. وعليه، فالأمر كله جبر يشهد العارف فعلاً للحق من  
خلال قواه..

ولما كانت كل عين من الأعيان الثابتة تحمل خصالها واستعداداتها الذاتية  
أولاً، وقد علمها الحق تعالى بعلم تفصيل، فلم يق للعلم الإلهي أن يكون مبيباً في  
تكوين محمولات هذه الأعيان وصفاتها، والإمكان الحق سبب شقاء وسعادة ما  
سوف يحدث للكائنات الوجودية بل علمه تابع لها، وما أعطته من ذاتها.<sup>(٤٥)</sup>

حقيقة الحق السارية في الأشخاص حتى ليقال: زينة، وعمرو، وهذا  
الفرس، وهذا الحجر، وهذه الشجرة، هنا كله أعطاه استعداد أعيان المكنات،  
فاستدللت بتارها على الوجود على ما هي عليه من الحقائق في ذاتها، كما

استدللت باتار الأسماء في الوجود على الأسماء الإلهية.. وما للمسني عين يقع  
عليها الإدراك<sup>(٤٦)</sup>

معنى ذلك، أن العبد يحكم باستعداده الأزلي على نفسه بنفسه، وهو مسؤول من هذه الجهة عما يصدر عنه من أفعال، لأنه خاضع لطبيعته الخاصة التي اقتضتها طبيعة عينة الثابتة، لكنها الأفعال الإرادية هنا ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم في طبيعة الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهي في نفس الوقت حرّة، لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفًّا بذلك في تفسير الفعل الإرادي، فهو حرًّا إلى هنا الحد في هذا الفعل، وهو يانجازه له على هذا النحو يكون محدوداً بذلك أو بالأحرى مجبراً جبراً ذاتياً<sup>(٤٧)</sup>، أي أن ما يحدث في العالم من خير وشر، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وتغيير وتبدل، لازم بالضرورة عما هو موجود أولاً في الأعيان الثابتة. وليس علم الله سبباً في حدوث ما يحدث، ولا هو بالحال الذي يمكن وقوع ما يقع، بل الموجودات مسؤولة، ومسئوليتها حرية محضة، إذا ما تسبّب أفعالها إلى الاستعداد الأزلي، لكنها مسؤولية تخضع لقانون المشينة، فالطاعة من العبد أو المعصية هي طاعة أو معصية لطبيعة العبد الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام، الذي هو قانون المشينة<sup>(٤٨)</sup>.

\* \* \*

ولكن تتضح لنا هذه النقطة، ينبغي علينا أن نرجع إلى أقواله في المشينة، التي هي أعمّ من الإرادة عنده، وفي الواقع أن ابن عربى بمقتضى التفرقة بين

القضاء بين القضاء والعد، أو بين المشينة والإرادة يقوله " وعلى الحقيقة فامر المشينة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون ولكن في هذا الحال الخاص، فوقتاً يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله" <sup>(٤٩)</sup>

وفي حل الموضع الخفي من تعلقات بالي أفندي على الفصوص يقول في قول ابن عربى السابق: «ولما كان كلامه يشعر أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل، نفس بقوله . وعلى الحقيقة ، فكان ذلك المدخل شرطاً لصدور الفعل. فأمر المشينة يتعلّق بالشروط بتعلق آخر غير تعلّقه بالشرط، لأن المشينة تتعلّق بعين العبد، والعبد يفعل الفعل بلا تعلّق المشينة... فالمشينة تستقل بوجود الفعل في التأثير كما تستقل في وجود العبد. فإن العبد على هذا لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه، إذا تعلّق الأمر هاهنا على حكم المشينة ويقول بالي أفندي : وإنما ينس ابن عربى المعنى هنا على الحقيقة لأن بناء الظاهر هو أن العبد يكتسب فعله ظاهرياً على مستوى الواقع المشهود، فطاله يخلقه فكان للعبد تأثير في فعله بهذا الوجه، ولا تأثير له بذلك الوجه، أي الوجه المبني فيه على الحقيقة... إلى أن قاله "فمراد الله بحسب الواقع في الخارج تابع لشيئته، وبحسب الوجود العلمي فالمشينة تابعة له فلا جبر، فإن كان الجبر فمن العبد لا من الله، وإنما كان من الله لو كان المعلوم والمراد تابعاً للعلم والمشينة من كل الوجوه" <sup>(٥٠)</sup>

وعلى ما يتبدى لنا من هذه العبارة الأخيرة، يمكن أن نفهم حرية العبد إذا هو كان في قبضة الله وجوداً علمياً، أي في عالم الأعيان الثابتة، إذ المشينة هناك

تابعة للمعلوم، فلا جبر بل حرية، ولكن حين يخرج العبد من التبوت إلى الوجود يصير الأمر كله مرهوناً بمراد الله التابع للمشيئة، فيكون الجبر بإطلاق ومن هذه الجهة يفهم قول ابن عربى: "إذا وقف المكن مع عينه كان حرراً لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً".

ليس لنا مقام في الحرية المطلقة، لأن هذه الحرية المطلقة - على ما يظهر-<sup>(٥١)</sup> لا بد أن تعنى أن تكون حرراً من جميع القيود أن تتحرر من الأشياء الخارجية، ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل، ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخرى لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنت لا شيء، فاللا شيء أو العدم هو وحدة الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هي العدم المجرد ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئاً، فإنه - بالموت أيضاً - يكون لأول مرة حرراً حرية مطلقة لأنه سيصبح حينئذ لا شيء !!

- ٤ -

لكن السؤال الذى يفرض نفسه هو : إذا كانت لابن عربى حرية على نحو ما سبق، فما هو نوعها، وماهى طبيعتها، جبرية هى أم حرية؟!.. وهل الحرية إذا هى وجدت لنفسها تقترب أو تبتعد من رأى المعتزلة حين ذهبوا إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسؤول ومحاسب على أفعاله، وليرسموا الحجة على عدل الله، فإنه لا يمكن أن تصدر عنه تعالى مباشرة معا الصانع، وليرجبوا على الإنسان أن يكون خالقاً لأفعاله!<sup>(٥٢)</sup>، ما نوع هذه الحرية.. وما هي حقيقتها؟!!.

ليس من شكله، أن تلك الحرية التي يجدون فيها عند ابن عربى فعل الاختيار، إنما هي في الأصل جبرية، غير أنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية غير عاقلة، بل هي نوع من الانسجام الأذلي - كما يصفها الدكتور عفيفي<sup>(١٥٣)</sup> - ولا هي كذلك بالجبرية المادية التي صدرت عن وحدة الوجود الرواقية، ولا هي تشبه جبرية غيره من المسلمين، أمثال الجهمية الذين الترموا العالم مسيراً بقوته عليا هي الله، ولا هي تقارب من جهة أخيرة رأى الأشعرية الذين يقولون إن الله هو خالق الإنسان وأفعاله، فيما يعرف عندهم بنظرية الكسب التي تدور حول أن الأفعال من الله خلقاً ومن العبد كسباً<sup>(١٥٤)</sup>، ولكن جبرية ابن عربى مؤذناها إلى القول بأن القوانين المفروضة في جملة الوجود قوانين ألهية طبيعية معاً، وهى التي تقرر مصير العالم في آية لحظة من لحظاته، وأن التسليم بها هو الذى تؤدى إلى رضا الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولته الدائمة التحرر من ربقة العبودية الشخصية وصولاً إلى الغاية التى يرومها كبار العارفين؛ التحقيق بالوحدة الذاتية مع الحق<sup>(١٥٥)</sup>

وفى جبرية ابن عربى حرية تشبه قول اسبيينودا إننا نشعر بالحرية التى لا يشعر بها الرجل المستعبد لشهواته، لأننا راضون عن النظام القائم فى الوجود، ورضانا هذا نتيجة لمعرفتنا بماهية الوجود وبميزاننا فيه.. فكان الحرية الحقيقية فى نظر اسبيينودا هي معرفتنا بالبواعث أو العوامل التى تظهر عنها أفعالنا بالضرورة<sup>(١٥٦)</sup>

فتلك جبرية يراها صاحبها حرية حقيقة قائمة على معرفة القوانين المطبوعة فى جملة الوجود، وهى قوانين ألهية وطبيعية معاً يخضع

لها بالضرورة فعل الإنسان: "وأي شيء يضطر - فيما يقول اسبيينودا- إلى فعل ما، فهو مضطرك إلى ذلك عن طريق الله بالضرورة، والشيء الذي لا يضطر عن طريق الله على هذا النحو لا يمكن أن يعده نفسه لأي فعل" <sup>(٥٧)</sup>

وكل ذلك كانت جبرية ابن عربى: فإن الحق قد علم من كل عين من الأعيان الثابتة عملاً حقيقاً ما تحمله من خصائص واستعدادات، وهي لم تزل في قبضته على نحو ماهى عليه، وعلى نحو ما أعطته من علم، دون أن يكون على الحق بها سبباً في تكوين خصائصها واستعداداتها، وإنما الإنسان مجبوراً، الأمر الذي يحيث فقidan الشواب والعقارب، وينافي مبدأ العدالة الإلهية، وقد سبقت الإشارة إلى أن ابن عربى يحمل الإنسان جزءاً من تبعات أعماله حين يخضعه لطبيعة ذاته الخاصة، فمن هذه الجهة أمكن أن يكون الإنسان حراً، لكن حرية هذه تتطعن جبرية، وتختلف - كلما أمكن - بانقياد النفس نحو ما يergus أن تقوم به، وما سوف تختاره في مستقبل الأيام.

وكذلك هنا بطبيعة الحال لا يخرج عن دائرة العلم الإلهي بخصائص الأعيان. يقول : "وهكذا تعلق بها (الأعيان) علم البارى أولاً، فلا يوجد لها إلا بصورة ما علمه في ثبوتها في حال عدمها حالاً بعد حال، وحالاً في أحوال، في الأحوال التي لا تقابل، فإن نسبتها إلى حال ما من الأحوال المقابلة غير نسبتها إلى الحال التي تقابلها، فلابد أن تتبت لها عين في كل حال، وإذا لم تقابل الأحوال يكون لها عين واحدة في أحوال مختلفة، وكذا توجد، فالامر الإلهي يساوى الخلق الایيجادي في الوجود، فمعين قول (كُن) عين قبول الكائن للتكون" <sup>(٥٨)</sup>

من ذلك نرى، إنه إذا منح الحق الأعيان الوجود، وخرجت إلى الفعل، فإن تفاصيل وقوع أفعالها تكون محددة سلماً بالصورة الثبوتية السابقة: يختار العبد ظاهراً فعل هذا العمل أو ذالك، وتتحاصل نفسه لفعل آخر بصورة تبدو اختيارية أما الحقيقة، فإن الاختيار هنا جبرى، لأنه انقياد إلى استعداد سابق خدد للنفس ما يمكن أن تقوم ب فعله، وما عساه أن تلاقيه في حياتها مما هو متذر عليها أزواجاً<sup>(٥٩)</sup>، فإن كل شيء قد قدر أزواجاً وسيكون على نحو ما قدر: طاعة أو معصية، حيراً أو شرّاً، حسناً أو قبيحاً، مادام لكل موجود له عينة الثابتة في الأزل، والتي بمقتضها يظهر وجوده الخارجي.

ذلك هي المعرفة بطبعية النظام القائم في الوجود، على ما وصفه اسبيروغا، ومعرفتنا بهذا النظام القائم في طبيعة الوجود فيه حرية تبعث الرضا بتصور الأفعال عنه بفعل الضرورة. وهذه هي الجبرية التي يقول بها ابن عربى، لكنها ليست هي هي الجبرية التي قال بها غير ابن عربى من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربى فيدين بحقيقة وجودية واحدة. ويقول الدكتور عفيفي: وهذه النزعة أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية في أهلياتهم. على أنه يضيف: أن النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية، هي الرضا المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولة الصوفى التخلص - ما أمكنه - من ريبة العبودية الشخصية ليتحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق<sup>(٦٠)</sup>.

ونحن لا ندري...! لماذا يفترض الدكتور عفيفي أن النزعة التي ينزعها مذهب ابن عربى فيما عرف عنه من جبرية تأتى أقرب ما تكون إلى نزعة

الرواقية فـى إلهياتهم، ولا تأتى أقرب ما تكون إلى نزعة الصوفية المسلمين  
السابقين عليه واللاحقين؟!..

\* \* \*

لقد كانت عقيدة الجبر أهم سمات الحياة الروحية فـى الإسلام، وأن صوفية الإسلام سواء مثلوا التصوف الشئ أو التصوف الفلسفى، يعيشون ميلاً قوياً و بكل قواهم إلى الجانب أو الاتجاه الجبـرى<sup>(٦١)</sup>، فالجـبر عقـيدة لـلصـوفـية على اختلاف مشاربـهـم وأذواقـهـم و منـاعـهـم، كانت منتشرـة فـى كل مدارس الروح فـى العالم الإسلاميـ، حيث الاستسلام المطلق لما توجـبه الإرادة الإلهـية، إنـها صـفة لـكل عـابـد و متـزـهدـ: مـتصـوفـ خـلالـ الأـجيـالـ و فـى كلـ الأمـمـ علىـ اختـلافـ أنـواعـهـاـ. لقد اـنـحـنىـ العـبـادـ جـصـيـعاـ لـلـحـشـيـةـ الإـلـهـيـةـ و لـلـأـمـرـ الإـلـهـيـ فـىـ كـلـ مـكـانـ وزـمانـ<sup>(٦٢)</sup>، وبـخـاصـةـ أنـ مـفـهـومـ الجـبـرـ يـرـتـبـطـ عـنـهـمـ بـأـعـلـىـ الـقـامـاتـ التـوـكـلـ وـالـرـضـىـ وـالـتـسـلـيمـ وـالـتـفـويـضـ<sup>(٦٣)</sup>.

ولـاـجـدـونـ أـسـاسـاـ يـسـتـدـ عـلـيـهـ مـذـهـبـ ابنـ عـربـىـ، فـيـماـ تـقـدـمـ منـ نـزـوعـ جـبـرـىـ عـرـفـهـ الصـوـفـيـةـ وـأـقـرـؤـهـ بـلـفـظـهـ وـمـعـناـهـ فـىـ مـؤـلفـاتـهـ، وـهـوـ مـاـ نـسـمـيـهـ مـنـ جـانـبـناـ بـالـضـمـونـ الـلـيـنـ الـذـيـ صـبـفـتـهـ تـجـرـيـةـ ابنـ عـربـىـ الـذـوقـيـةـ، وـاستـقـىـ مـنـ مـعـيـنـهـ فـىـ مـعـظـمـ مـاـ كـتـبـ. وـمـاـ أـشـارـ إـلـيـهـ أـبـوـ طـالـبـ الـكـشـىـ(تـ ٣٨٦ـهـ)ـ مـنـ أـنـ العـبـدـ الـمـتـوـكـلـ، مـعـ مـشـاهـدـاتـهـ قـدـرـةـ اللهـ عـلـىـ الـأـشـيـاءـ، وـأـنـهـ مـنـفـرـاـ بـالـتـقـديرـ وـالـتـبـيـبـ، قـانـ بـالـلـكـ وـالـمـلـوـكـ، هـوـ أـيـضاـ عـالـمـ بـوـجـوهـ الـحـكـمـ فـىـ التـصـرـيفـ وـالـتـقـلـيـبـ، بـإـظـهـارـ الـأـسـبـابـ وـالـأـوـاسـطـ، لـإـظـهـارـ الـأـشـخـاصـ وـالـأـشـبـاحـ لـإـيقـاعـ الـأـحـكـامـ عـلـىـ الـمـحـكـومـ، وـعـودـ الـتـوـابـ وـالـعـقـابـ عـلـىـ الـمـرـسـومـ، مـنـ حـيـثـ كـانـ التـوـكـلـ قـائـماـ

باحكام الشريعة، ملتزماً لطلبات العلّب، مع تسليمه الحكم الأول لله واعتراضه أن  
كلاً بقدر الله ..

أقول، مما أشار إليه أبو طالب المكي في هذا النص، وفي غيره من  
نصوص كثيرة، فيه نزوع جبري يؤكد أن الصوفية جمِيعاً يقولون بالجبر  
ويرفضون القول بالقدر على مذهب المعتزلة. وقد نقل المكي عن بعضهم أنه  
قال: كان قد بقى في نفسي شيء من القدر، وكنت استكشفه من العلماء فلا  
ينكشف، حتى قيَضَ الله تعالى لي بعض الأبدال، فاستكشفته ألياه، فقال: "...  
نحن قوم يكشف لنا عن سرّ الملائكة فننظر إلى الطاعات تنزل صوراً من  
السماء حتى تقع على جوارح قوم فتشعر الجوارح بها، وننظر إلى العاصي  
صوراً مصورة تنزل من السماء فتقع على جوارح قوم فتشعر الجوارح بها. قال:  
فكشف عن قلبي القدر وأوقع لي العلم بمشاهدة القدرة".

ومن الأدلة المباشرة التي ثبَتَها هنا توكيداً على استناد مذهب ابن عربى  
في الخبرية على أصول تصوفية سابقة عليه، أن المكي قال: وكنت أنا مرة  
خاطبته بعض أخواننا في شيء من الاستطاعة مع الفعل لا أنه قبله ولا بعده،  
فتكلمت في ذلك بمنصب الثبة من أهل الكلام قبل أن يكشف لي بمشاهدة  
علم اليقين، فرأيت في النوم كأن قائلًا يقول: القدر من القدرة، والقدرة صفة  
ال قادر، فيقع القدر على الحركة ولا يتبيَّن، فتظهر الأفعال من الجوارح أو قال  
فتشعر الجوارح بالأفعال ولا تبيَّن، فكيف يتكلم في شيء لا يتبيَّن؟!.. فجعلت  
على نفسي أني لا أناظر أحداً منهم بعد ذلك في شيء من هذا الباب.

هذا ما يقول به المكى، فهل زاد ابن عربى شيئاً عليه حين قال: لو صحي الفعل من الممكن لصح أن يكون قادرًا، ولا فعل له فلا قدرة له، فإن بات القدرة للإمكان دعوى بلا برهان<sup>(٦٤)</sup>، عليه، أفل تكون في هذه النزعة جبرية تؤكد التسليم بالرضا المطلق بقضاء الله وقدره، وتوحى بأن الصوفية قاطبة مجمعون على أنهم: لا يتفسرون نفساً ولا يطربون طرفة، ولا يتصركون حركة، إلا بقوه يعدهم الله تعالى، فيهم واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها، ولو ذلك تكونوا بصفة الله تعالى، يفعلون ما شاءوا، ويحكمون ما أرادوا، ولم يكن الله القوى القدير بقوله: "ويفعل الله ما يشاء"<sup>(٦٥)</sup>، أولى من عبد حقير ضعيف فقير<sup>(٦٦)</sup>

ثم أفل تكون هذه النزعة الجبرية هي النزعة التي أقرّها الغزالى حين صرخ بأن العبد مجبر في قلب مختار؟!... فلو أنكشف الغطاء لعرف أنه في عين الاختيار مجبر<sup>(٦٧)</sup>، وما زاد ابن عربى عن الغزالى شيئاً حين قال: "... فمن شاهد الجسر في الاختيار علم أن المختار مجبر في اختياره، فليس للجبروت حكم أعظم من هذا الحكم"<sup>(٦٨)</sup>.

فالسالة إذن مسألة كشف ومشاهدة، بل ومنزلة روحية يتحقق فيها العارف من حضوره مع الله بقلبه، غير أن ابن عربى ينفي الاختيار عن الله لأنّه يتعارض مع أحديّة المشيئة، ثم يتبيّن فعل الاختيار للإنسان، بيد أنه اختيار في قلب جبri، أو هو جبر في اختيار، لكننا هنا نعود إلى الغزالى لنراه يشرح عبارته الدالة على أن العبد في عين الاختيار مجبر، بقوله: إن الاختيار عبارة عن إرادة خاصة، وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف.

وعن هذا قليل؛ إن العقل يحتاج إليه للتمييز بين خير المثيرين وشر الشررين، ولا يتصور أن تبعث الإرادة إلا بحكم الحسن والتخييل، أو بحكم جزم من العقل.

ثم إن الغزالي ليضرب لنا مثلاً على هذا حيث يقول: لو أراد الإنسان أن يحرر رقبة نفسه مثلاً لم يمكنه، لا لعدم القدرة في اليدين ولا لعدم السكين، ولكن لفقد الإرادة الداعية المخصوصة للقدرة.. لأن داعية الإرادة مسخرة بحكم العقل من حيث لا يدرى، فإنما هو محل ومجرى لهذه الأمور. فاما أن يكون منه فكلا ولا، فإن معنى كونه مجبوراً أن جمِيع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه. ومعنى كونه مختاراً أنه محل إرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل يكون الفعل خيراً موافقاً، وحدثت الحكم أيضاً جبراً، فإذا هو مجبور على الاختيار.<sup>(٦٩)</sup>

- ٥ -

وقد يتبيَّن لنا مما تقدم، أن الصوفية يتفقون على أن الجبرية التي يدينون بها بالولاء، ليست (الأشعر) يتوج به العارف مسيرة الروحية، لكن الجبرية التي هي موضع اتفاقهم جميعاً ليست هي الجبرية التي يقول بها غيرهم من المسلمين، ولا لبطل السلوك الصوفي كلها، وبطلت - من ثم - المجاهدة التي يبذلون فيها لبابة قواهم البدنية والروحية، يعز على غيرهم أن يأتوا بمثلها رياضة ومجادلة وإبرادة قاهرة لإشارة التفوس.

وهنا تجيء التفرقة بين "جبر العوام وجبر الخواص"، فإن الفرق أظهر ما يحتاج إلى بيان بين جبر العوام، وهو الجبر الذي عرفته بعض الفرق الإسلامية كالجهادية الذين جعلوا الإنسان كما نوّ كان ريشة في مهب الريح،

تحرر كها يد الأقدار عابثة بها، لا تعرف له حرية ولا إرادة ولا اختيار، وبين جبر الخواص الذى تفرضه طبيعة الطريق الصوفى ذاته " ففى الطريق، وأثناء السير والسلوك إلى الله، يظل السالك مشغولاً بـجبر أو الاختيار، لكنه عندما يصل إلى المغبة والفناء، حيث تفتق تعيناته ويستهلك فى المطلق، لا يبقى له اختيار، بل يكون وجوده هو عين وجود الحق، كقطرة حقت ببصرها، وهذا هو جبر الخواص " (١٧٠)

هذا هو الجبر الذى تفرضه طبيعة التجربة الصوفية: إنها مغبة مع الحق وليس جبراً.. كما يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ھ) - " إنها تجلى للقمر وليس سحابة... وإن كان هذا جبراً فليس جبر العامة، وليس جبر تلك الأمارة تابعة هواها... وهم يعرفون الجبر يائنى، فقد فتح الله أبصار قلوبهم... وقد صار الغيب والآئى ظاهرين لهم، وصار ذكر الماضى هباءً عندهم... واختيارهم وجبرهم من نوع آخر، فالقطرات فى الأصداف تحول إلى درر... وهي خارج الصدف مجرد قطرات صغيرة أو كبيرة، لكنها فى الصدف درر صغيرة وكبيرة... فالاختيار والجبر كانا هيك مجرد خيال، وعندما انتقالا إليهم، تحولا إلى نور الذى الجلال " (١٧١)

هكذا يعلمنا جلال الدين الرومى عن الفرق بين جبر العامة وجبر المخاصة، ولا نعدم فى أقواله وجود حرية للاختيار يؤمن بها الصوفية، إذ ما كانت هناك محاولات قالت بوجود تشابه بين فكرة الجبر عند الصوفية والجهمية (١٧٢)، فإننا نجد صوفياً كجلال الدين الرومى يدفع فى وجه تلك المحاولات قائلاً: " إن أعمال الإنسان صادرة عنه باختياره على الرغم من أنها أثر

من آثار فعل الله فليس له إذن أن يحمل الله تبعة هذه الأعمال. إن حرية الإرادة هي إحدى المفاهيم، قد غرّضت على السموات والأرض فلم يقبلنها وقبلها الإنسان رغم ما تتطوى عليه من أخطار<sup>(١٧٣)</sup>

فهو يقرر هنا حرية الاختيار، لكنه ليس كتقرير المعتزلة، الذين استغلوا الآيات القرآنية التي تنفي الجبر، وتبنت حرية الإنسان و اختياره، وجعلوا له إرادة حرة، وقدرة تخلق ما يفعل، وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل، كما أن ما يفعله هو ما يختاره<sup>(١٧٤)</sup>، ليس ما يقرره جلال الدين الرومي من حرية يعني أن الإنسان، حينما يفعل باختياره يكون مستقلًا تمام الاستقلال عن الإرادة الإلهية، أو إنه يستطيع أن يفعل الخير من غير أن توفقه إليه العناية الإلهية. فبالإرادة المستقلة تمام الاستقلال لا يقول بها صوفي، فضلًا عن عارف بالله، لأن اختيار الله في نظر الروماني وغيره من الصوفية، هو الذي اختار كل أنواع الاختيار. وأن اختياره تعالى هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستمدًا على الاختيار<sup>(١٧٥)</sup>.

ولكن يجحب أن نتساءل: متى يحصل القول بالجبر المطلق عند الصوفية ومنهم جلال الدين الرومي؟! ونجيبه في حال الفتاء الصوفي، حيث ينمحى الفرق بين الجبر والاختيار، وحيث تكمن الحرية بمعناها الحقيقي، كما عبر عنها الشاعر الفارسي بقوله: إن الحرية بمعناها الكامل هي حرية العبد الذي أحب ربّه ففنيت إرادته في إرادة ربّه. وفي هذا الفتاء - أو في هذا الاتجاه - ينمحى الفرق بين الجبر والاختيار<sup>(١٧٦)</sup>، وفي تلك الحالة تزال صفة العبد بصفة الحق، وذلك حين يكون الحق سمع العبد وبصره وجميع قواه، كما قال ابن

عرب<sup>(٧٧)</sup>، إنما الأمر اتحاد لا جبر. فلو صح أن نسميه جبراً لكان جبراً غير  
الذى نعرفه، لأنه ليس الجبر الذي يدفع بالإرادة في طريق المعاكس، كما يقرر  
جلال الدين الرومي نفسه<sup>(٧٨)</sup>.

فلن دلنا ذلك على شيء، فلنما يدلنا على الفروق الجوهرية بين مبدأ  
الصوفية القائم على حال الفنان، وعلى الشعور الدينى العميق فى الجبر، وبين  
مبدأ الجبرية عند أتباع جهم بن صفوان، المبدأ الأول: جبر الخواص، والمبدأ الثانى:  
جبر العوام. تلك الفروق التي تردها إلى المنهج.

فليس منهج المتكلمين أمثل الجهمية، كمنهج الصوفية النموذج فى الوحدة  
المطلقة، وليس نسق التصوف عامة وهو الوصول إلى الله، والاتحاد به، والفنان  
فيه، ورد كل شيء فى الوجود إلى الخالق من منطلق روحى، كنسق متكلم  
يقول بالجبرية الصرفة لا لأسباب دينية، ولا لأسباب ذوقية كشفية تفرضها  
عليه تجربته الروحية، بل لأسباب سياسية<sup>(٧٩)</sup>، شكلت أقواله ووجهت  
تفكيره تلك الوجهة، فمضى يقيم تأويله للتصوص على وجه يؤيد فكرته  
بالعقل تارة، وبالنقل تارة أخرى، انتصاراً لرأيه ضد متكلم آخر.

من أجل ذلك، نرى أن المحاولات التي تربط بين مذاهب الصوفية  
ومذاهب الجبرية التي ظهرت في الإسلام، في تشابه فكرة الجبر ليست تضع  
في اعتبارها هذا الفرق الجوهرى الذي ترده نحن إلى المنهج والمضمون الدينى،  
تنوقاً رفيعاً وحياة ملائمة بالمعاناة وضرورب المجاهدة والحياة الروحية الحية  
المعاشة. قد يقال: إن نسق الصوفية قائم على التناقض لأنهما: من جهة يدينون

بالجبر، ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات<sup>(١٨٠)</sup>، فليكن.. ولكن هنا التناقض الظاهر يرتفع تماماً إذا عرفنا أن الغاية لدى الصوفية جمِيعاً غاية واحدة، وهي وحدها التي تلزم وحدة المُسلك، مع المنهج، مع المذهب، مع النسق: الوصول إلى الله والفناء فيه. هذه الغاية لا تختلف ولا تتغير من صوفي إلى آخر، وإن كانت تختلف في طرق التعبير عنها بحسب ما تقتضيه موارد الحال.

- ٦ -

إذا عرفنا هذا، يلزمنا أن نعرف أن الجبرية التي يدين بها ابن عربى، ليست من مصدر روائي ولا هي من مصدر أجنبى غيره<sup>(١٨١)</sup>، ولكنها هي هي بعينها الجبرية التي يدين بها الصوفية - السابقين عليه واللاحقين - ، وتميز فيها الحياة الروحية في الإسلام، بمثيل تلك العقيدة المنطوية على معانى الاستسلام والتوكُل والخضوع، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد وصادر عن علة واحدة وهي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر كله، والتي تعكس على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة، وعلى ذلك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب، ورُد التصرُفات الإنسانية - من ثم - إلى ما تقتضيه المشينة الإلهية<sup>(١٨٢)</sup>

وابن عربى لم يخرج عن تلك الروح، بل أوجب على العارف المتحقق بالوحدة الذاتية، بمقام سماه في الفتوحات: مقام ترك الحرية، التي هي لديهم جميعاً عبدية محضة للخالق الحق<sup>(١٨٣)</sup>

فإذا كان العبد مقيداً في كل حركاته وسكناته بما هو مفروض قسراً مما قدر عليه في أزل الآزال، فكيف يتحرر وهو في الحق مفتقر إلى حاجاته ومطالبه افتقار الضرورة؟! فلين كان فقره إلى حاجاته ومطالبه ضرورياً، فافتقاره إلى الله أولى وأوغل في حكم الضرورة الواجبة عليه من قبيل الحق، لكنها ليست الضرورة الآلية القاهرة الغلابة، بل هي الضرورة التي يشهدها العارف كشفاً في حال الفناء الصوفى<sup>(١٨٤)</sup>، ويتحققها ذوقاً في رحاب الوحدة الذاتية مع الحق.

وإذا كان الحق يطلبنا من كل وجه، فمن كل وجه نحن أولى بهذا الطلب، وفيما هو نحن أولى به: افتقار ومذلة وخضوع، هو هو التحرر الذي لا يعرف الإستراق، إذا صر أن يكون صاحبه على الدوام في معية الله، وإن كانت حرية في الأصل، جبرية مقدرة ومقتضياً بها سلفاً في علم الله : فما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك.<sup>(١٨٥)</sup> بـ "أرج نفسك من التبيير، لما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك"<sup>(١٨٦)</sup>، وفي هنا المعنى أو نحوه قال ابن عربى<sup>(١٨٧)</sup> :

من ليس ينفك عن حاجاته أبداً	كيف التحرر وال حاجات تطلبه
فهو الفقير إلى الأشياء أجمعها	فالفقر منهبه والفقير مكسبه
لذا تشم بأعيان الكيان لتنا	حتى تعين في المطوق منهبه
فليس في الكون خر حيث يطلبنا	من كل وجه ومنه نحن نطلب به

ويعدّنا في هذا المقام المنعوت "بترك الحرية" إنّه ما سُمّ كذلك، إلاّ أنه عبودة محضة خالصة، هي خاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبوديته، فهم يعبدونه في مقام أحديّة الفرق والجمع<sup>(١٨٨)</sup>، ولذلك صارت الأسباب - كما يقول ابن عربى - تسترق صاحب العبودة لتحقّقه بعلم الحكمة في وضعها، فهو يذلّ تحت سلطانها، فصاحبها (أى صاحب العبودة المحضة) كالأرض يطأها البر والفاجر، وتعطى منفعتها المؤمن والكافر؛ تؤثّر فيه (أى الأسباب) تأثير الدعاء من الكون في الحق اجابة دعاه تحقّقا بمحوله، حين رأى هذا المقام يصحّبه مع الفتن النسوب إليه، فكيف حال من يجتمع مركيبيه، ويعرى ويضحي وهو مأموري بحفظه والتّنّظر في شأنه وما يصلحه قد ولاد الله عليه، وأنزله خليفة فيه، وليس في قوته أن يقوم بحقّه لأنّ تمكنه الأسباب من نفسها، فالاضرورة يخضع في تحصيلها لأداء حق الله فيه المتوجّه عليه، فإن الله يقول له: أن لنفسك عليك حقاً، ولعينك عليك حقاً... ومن توجّهت عليه الحقوق ذاتي له الحرية.<sup>(١٨٩)</sup>

في هذا النص، يظهرنا ابن عربى على فعل القوانين الطبيعية والإلهية التي جبلت عليها طبيعة الإنسان، بل طبيعة الكون كله من أعلى إلى أدنى. فالأسباب، إذا هي كانت تسترق صاحب العبودة، لأنّه يعلم أن الله وضعها حكمة، فهو يذلّ تحت سلطانها من أجل هذا العلم وتلك الحكمة.. فإن الأسباب، من ناحية أخرى، تؤثّر فيه، لأنّه يدعو الله بمقتضاهما، وفي الدعاء تحقق بالله تحقّقا يرى فيه العبد مقام الفقر والخضوع والمذلة (من خلف حجاب السبب) يصحّبه مع الفتن النسوب إلى الله. فلو لا الدعاء من جانب العبد وسُؤله، ما كانت الإجابة

من جانب الحق على أن دعاء العبد تظهر فيه صورة تصرف في الحق،  
لماذا؟! لأنه مأمور بالدعاء، وهذا الأمر فيه صورة تصرف من العبد في الحق.

واجابة الدعاء يظهر فيه تصرف من الحق في العبد، وليس صورة  
تصرف <sup>(١٠)</sup> فالامر كله لا يقيم للعبد حرية يخرج بمقتضاه عما أقامه الله  
فيه، فهو من الحق إلى الحق: عود على بدء في غير انتهاء، والعبد - من بعد -  
ليس في وسعه أن يقوم بحق الله إلا أن تمكّنه الأسباب من نفسها، فهو مجبور  
لا يخرج بحال عن فعل الأسباب، وما دامت هناك حقوق توجّهت عليه،  
يُخضع فيها لتحصيل الأسباب، فلا حرية...!!

فالعبد في هذه الحريّة المجبورة، إذا صحت له حرية في مناي عن  
الجبرية " هو عبد نفسه ما دامت تطلبه بحقها، وعبد عينه مadam يطلب بحقه  
والنعم الإلهية تطلبه بشكر النعم بها عليه، والتکلیف قاتب، والاضطرار لازم، إن  
رام دفعه لا يندفع، يؤثر فيه المدح والثناء فيقوله الحمد لله المنعم المفضل،  
ويملّكه التم والجفاء والأذى فيقول: الحمد لله على كل حال، فتغيّر حمده لتغيّر  
الأحوال، فلو تغيّرت الأحوال تغيّر حمده، لكن حرا عنها" <sup>(١١)</sup>

والمعنى: لكن حرا عن الأحوال، وهو ما لا يكون. ومن الأدلة التي يثبتها  
ابن عربى هنا تأكيداً على ما يذهب إليه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قال لأبى بكر الصديق، رضى الله عنهما أخر جك؟ قال: يا رسول الله "الجوع".  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " وأنا أخر جنى الجوع ". فجاءه مع من  
كان من أصحابه إلى دار أهليش بن أبي التيهان، فذبح لهم وأطعمهم. قال ابن

عربى؛ فما أخرجهم إلا من حكم عليهم لما توجّه له حق عليهم، وهو الجوع والجوع أمر عدمن، بمعنى أنه ليس بأمر وجودى، فموجود يؤثر فيه المعدوم، كيف حاله مع الموجود؟!.. والمعنى هو: إذا كان الجوع، وهو أمر عدمن، يؤثر في الموجود، فما بالك بحال الموجود إذا هو أثراً في موجود مثله، فهل تمام هاهنا حرية؟!.. قال ابن عربى: ومثل هؤلاء المشهود لهم بالحرية، ولهذا الذوق ما خر جوا إلا لطلب إداء ما عليهم من الحقوق لأنفسهم، فقد أسترقوهم الجوع، ولو لم يخر جوا وسكنوا، لكانوا تحت قهر الصبر وما تطلبه هذه الحال<sup>(١٩٢)</sup>.

ولا يتوقف ابن عربى عن تحليله الذوقى لهذهالجزئية التي ينبغي أن تترك فيها الحرية، إذا هي وجدت، ولا نغافلها موجودة على الوصف الذى تقدم، ثم إنه يمضى فى نفيها تماماً، لما تقتضيه طبيعة المكن من جهة، وما يفرضه الحكم الإلهى على أعيان المكنات من جهة ثانية، فلا حرية حيث كانت العبودية مدخلاً تحت الأحكام ورق الأسباب، فصن الحكمة إذن أن ترك الحرية لتحمل محلها العبودية الكاملة التي يتطلبها النعم الإلهي.

يمضى ابن عربى ليقول: فغاية نسبة الفضل إليهم أنهم خر جوا كما قلنا يلتمسون أداء حقوق نفوسهم بالسعى فيها، إذ كانوا متمكنين من ذلك، وأعلا من هذا فلا يكون، فإن قعدوا مع التمكّن اتصفوا بالظلم والجهل بالحكم الإلهى، وأئش تعقل الحرية فیمن هذه صفتة في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فهو الواقع لا يقدر على إنكاره جحده ويتجدد من نفسه، وإن لم يكن يرکن إلى الأسباب ولا يعتمد عليها، وغايتها أن يعتمد على الله فـي استعمالها، فهو عبد معلول لأنـه

توجه خاص، وكذلك فى الآخرة عبد شهوته تكونه تحت سلطاتها تحكم فيه،  
ولا معنى للعبودية إلا هناء دخوله تحت الأحكام ورق الأسماب.<sup>(١٩٣)</sup>

وما دعى هذا هو شأن العبودية فلا معنى للحرية أيضاً عند ابن عربى إلا أن تكون حرية الروح ذات رحاب هذه العبودية. ثم إنه ليحيل الأمر كله على العارف فى مقام ترك الحرية فيقول: ولا أبصر هنا العارف من نفسه علم أن الحرية حديث نفس وحان عرضي لآيات له مع الصحو، ثم أن ترك الحرية نعمت إلئى فكيف يصح له الخروج عنه؟!... وغايتها أن يكون فيه بصورة حق يلتمس الدعاء ويطلب التوبة من عبادة وسؤال المغفرة منه، وينتمى ان لم يأتوا بما التمسه منهم .حسن قال: هل لو لم تنبوا بجاء الله بقوم ينbowون ثم يتوبون فيغفر لهم<sup>(١٩٤)</sup>.

- ٧ -

فلكان ابن عربى يريد أن يقول إن مقام ترك الحرية هذه، متعلق على بصيرة العارف حين يكون دائماً فى مقام الافتقار المطلق، الذى هو بلا شك مدار التحقق بالعبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية إلى الله تادباً بآداب أهل القرب - على ما وصف القاشانى<sup>(١٩٥)</sup> . وهو كذلك مقام الضعف والعجز الذى يصنع بيده هؤلاء الصوفية من انتسابهم إلى الحرية العرضية أو حتى إطلاق تصرفهم فى الموجودات، وهو أخيراً مقام التتحقق بالعبودية الكاملة. على إننا إذا تساءلنا من ذا الذى يملك اختياره ويبغي من وراء ما يملك من تصرف وتدير حرية الإرادة العرضية؟!..

لا شك أن الإجابة تأتى هنا من صحة على غير العارف؛ صاحب العقل المجرد من معاون النحو، ذلك الذى يستفيد علومه كلها من طريق النظر الحالى لا من طريق التصفيه<sup>(١٩٦)</sup>، وهو لا يتحقق مطلقاً بمقام المبوذة الكاملة، فعلومه حجاب، وعقله من أكثف الحجب وأمنعها عن أن يشهد هذا المقام.

أما هؤلاء العارفون الذين يمتلكون الإرادة البناءة، ويجتمعون فى أنفسهم بمقتضى هذه الإرادة يستطيعون أن ينالوا ما يريدون.. قال ابن عربى: ... وهذا إذا اجتمع الإنسان فى نفسه، حتى صار شيئاً واحداً، فقدت همته فيما يريد.. وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة<sup>(١٩٧)</sup>، ومع ذلك، فهو يتصرف كمن التصرف ويسقطون الاختيار، أبداً مع الله، وشهادة كاشفة بأن الله يتصرف لهم وبختار، فهؤلاء هم - فيما يريد ابن عربى - الذين لا يستفيرون علومهم من فكر ونظر وتحليل، بل من ذوق وكشف وتحقيق، وما يقى للعارفين بالله علاقة بين الفكر وبينهم بطريق الاستغادة، ولا يسمى الشخص إلهاً إلا أن لا يكون أخذته العلوم إلا عن الله من فتوح المكافحة بالخلق.. فلا حجاب بين الله وبين عبده أعظم من نظره إلى نفسه، وأخذه العلم من فكره ونظره<sup>(١٩٨)</sup>.

وليس ينبغي لعاقل - هكذا يقطع ابن عربى - أن يدعوا إلى أمر حتى يكون من ذلك الأمر على بصيرة، وهو أن يعلم (رؤيه وكشفاً) بحيث لا يشك فيه، وما اختصت بهذا المقام رسول الله، بل هو لهم ولأتباعهم الورثة، ولا وارت إلا من تأمل له الإتباع فى القول والعمل والحال الباطن خاصة.<sup>(١٩٩)</sup>

فمثل هذه العبودية الكاملة هي التي من شأنها أن تفرض على العارف أن يترك حرية التصرف والاختيار وإن كان العارف في ذاته قادرًا على التصرف وعلى الاختيار، ولكنه يؤثر أن يكون مراقباً لقلبه في كل آن، ليقف على مدى استعداده الروحي، لأن قلب الصوفى - وهو مرآته التي يرى فيها تجلی الحق - يتغير في كل لحظة مع تغير التجلى الإلهي - واللحظة التي يكون فيها الصوفى حاضراً بقلبه مع الله، ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحي هي التي يسميهما الصوفية "الوقت" <sup>(٤٠٠)</sup>

ونظراً لأهمية هذه النقطة، نتوقف عندها قليلاً للإحاطة بمعناية الصوفية بالوقت كصفة مميزة لعارف حتى قالوا الصوفى بحكم وقته، والصوفى ابن وقته <sup>(٤٠١)</sup>، وتكلموا قبل ابن عربى في هذه الصفة، وقالت المشائخ - كما نقل الم gioirى - الوقت سيف قاطع ، لأن أوصاف السيف القطع . والوقت يقطع جذور المستقبل والماضى ويقضى الاتساع بالأمس والندى من القلب <sup>(٤٠٢)</sup>

وحكم الوقت من صفات العارفين الخالص، ومن صفة العارف، كما قال الجنيد حين سئل عن العارف: لون الماء لون إيانه <sup>(٤٠٣)</sup>، ومعناه أن العارف يتحكمه وقته، ويكون في كل حال بما هو أولى، فيختلف أحواله، ولذلك قيل: هو ابن وقته <sup>(٤٠٤)</sup>

وإذا كان الزمان في عرف الفلاسفة مقياساً لحركة الفلك الأطلس <sup>(٤٠٥)</sup> ، وفي عرف المتكلمين مجموعة من الآيات تستطيع بواسطتها أن نعيين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم، فإن الزمان أو الوقت في عرف الصوفية

الحققين هو الحال، أو آن، الذي يكون فيه أى شئ على ما هو عليه<sup>(٢٠٦)</sup>، ومن أجل هذا، نجد القشيري يصرح بأن الصوفية قد يعنون بقولهم: الصوفي ابن وقته، يريدون بذلك: أنه مشتغل بما هو أولي به في الحال، قائم بما هو مطالب به في الحين. وقد قيل: الفقير لا يهمه ماض وقته وأ Tie، بل يهمه الذي هو فيه. ولما كان قوم قالوا إن الوقت ما بين الزمانين يعني: الماضي والمستقبل، قال القشيري إن الصوفية يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان<sup>(٢٠٧)</sup>.

والوقت عموماً مقدار من الزمان، وكل شيء قدرت له حنياً، وهو - كما قال الجرجاني<sup>(٢٠٨)</sup> - عبارة عن حالك، وما يقتضيه استعدادك الغير المجموع، أي أنه ما كان هو الغالب على الإنسان.. فإن أبا على الدقاق يقول: الوقت ما أنت فيه، وإن كنت بالدنيا هو قدرك الدنيا، وإن كنت بالعقبس هو قدرك العقبس، وإن كنت بالسرور فوق قدرك السرور، وإن كنت بالحزن هو قدرك الحزن. قال القشيري: يريد بهذا، أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان<sup>(٢٠٩)</sup>، وبعده القاشاني بأنه: ما حضرك في الحال: فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام، حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره، وإن كان مما يتعلق بكسبك فألزم ما أهلك فيه، لا تعلق لك بالماضي والمستقبل، فإن تبارك الماضي تضيع للوقت الحاضر، وكذلك الفكر فيما يستقبل، فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت. ولمن قال المحقق: الصوفي ابن الوقت، ومنه الوقت الدائم، وهو الآن الدائم<sup>(٢١٠)</sup>.

\* \* \*

ويتضمن الوقت في اصطلاح ابن عربى خاصة، تعريفاً مولفاً من ثلاثة حدود (الحال - الزمن الحاضر - العبد) هذا إذا كان تعريف الوقت لديه هو

الحالـ الحاضر للعبد إـذ يقولـ الوقتـ عبارة عن حالـك فى زمان الحالـ لا تعلقـ لهـ بالماضـ ولاـ بالمستقبلـ<sup>(١١)</sup>ـ وكلـ حدـ من تلكـ الحدودـ يخضعـ لجملـةـ مكونـاتـ ويتـحركـ فىـ مجالـ حـيـوىـ يـعـطـىـ الوقتـ مـصـامـينـ مـتـوـعـةـ تـتـنـقـلـ مـنـ مـفـهـومـ الـزـمـنـ الـحـاضـرـ إـلـىـ عـلـاقـةـ العـبـدـ بـالـتـجـليـاتـ الـإـلهـيـةـ الـحـاكـمـ عـلـيـهـ فـىـ الزـمـنـ الـذـىـ هـوـ فـيـهـ.

فـإـذـ قـلـنـاـ إـنـ الـوقـتـ هـوـ إـلـآنـ الـحـاضـرـ دـوـنـ نـظـرـ إـلـىـ مـاـضـىـ أوـ مـسـتـقـبـلـ فـهـوـ هـنـاـ أـمـرـ وـجـودـىـ بـيـنـ عـدـمـيـنـ،ـ وـلـأـجلـ هـنـاـ قـالـ اـبـنـ عـرـبـىـ:ـ إـنـ الـقـوـمـ (ـالـصـوـفـيـةـ)ـ اـصـطـلـعـواـ عـلـىـ أـنـ حـقـيـقـةـ الـوقـتـ مـاـ أـنـتـ بـهـ وـمـاـ عـلـيـهـ فـىـ زـمـانـ الـحـالـ،ـ وـهـوـ أـمـرـ وـجـودـىـ بـيـنـ عـدـمـيـنـ<sup>(١٢)</sup>ـ.ـ إـذـ قـلـنـاـ إـنـ الـوقـتـ هـوـ حـالـ الـعـبـدـ الـحـاكـمـ عـلـيـهـ فـىـ إـلـآنـ الـحـاضـرـ،ـ فـالـوقـتـ هـنـاـ هـوـ كـلـ مـاـ حـكـمـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ،ـ وـمـادـاـمـ لـيـعـنـكـمـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ إـلـاـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ اـسـتـعـدـادـهـ.

فـالـوقـتـ لـاـ رـيبـ هـوـ الـحـالـ القـائـمـ بـالـإـنـسـانـ بـحـسـبـ اـسـتـعـدـادـهـ،ـ أوـ بـعـبـارـةـ أـخـرىـ هـوـ التـجـلـيـ الـإـلـهـيـ بـحـسـبـ اـسـتـعـدـادـ الـعـبـدـ،ـ وـعـنـ كـلـ مـاـ حـكـمـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ،ـ يـقـولـ اـبـنـ عـرـبـىـ:ـ فـلـامـاـ النـورـ الـذـىـ بـيـنـ أـيـدـيـنـاـ،ـ فـهـوـ نـورـ الـوقـتـ،ـ وـالـوقـتـ مـاـ أـنـتـ بـهـ فـنـورـهـ مـاـ أـنـتـ بـهـ،ـ فـأـنـظـرـ فـيـهـ كـيـفـمـاـ كـانـ،ـ فـهـوـ مـشـهـوـدـكـ،ـ الـحـاكـمـ عـلـيـكـ،ـ وـالـقـائـمـ بـكـ،ـ وـهـوـ عـيـنـ الـإـلـهـيـ الـذـىـ أـنـتـ بـهـ قـائـمـ فـىـ الـحـالـ،ـ لـاـ حـكـمـ لـهـ فـىـ مـاـضـىـ وـلـاـ مـسـتـأـنـفـ.ـ وـعـنـ التـجـلـيـ الـإـلـهـيـ الـذـىـ يـجـسـدـ بـحـسـبـ اـسـتـعـدـادـ الـعـبـدـ يـقـولـ:ـ...ـ وـمـسـتـنـدـ الـوقـتـ فـىـ الـإـلـهـيـةـ،ـ وـصـفـةـ نـفـسـهـ تـعـالـىـ أـنـهـ كـلـ يـوـمـ فـىـ شـأـنـ.ـ فـالـوقـتـ:ـ مـاـ هـوـ بـهـ فـىـ الـأـصـلـ (ـالـشـائـنـ الـإـلـهـيـ)ـ،ـ إـنـمـاـ يـظـهـرـ وـجـودـهـ فـىـ الـفـرعـ،ـ الـذـىـ هـوـ الـكـونـ.ـ فـتـظـهـرـ شـتـوـنـ الـحـقـ فـىـ أـعـيـانـ الـمـكـنـاتـ.ـ فـالـوقـتـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ مـاـ أـنـتـ

( « العبد ) به . وما أنت به هو عين استعدادك . فالشأن محكم عليه بالأصالة . فإن حكم استعداد المكن بالإمكان ، أدى إلى أن يكون شأن الحق فيت الإيجاد .<sup>(١٣)</sup> ومن خلال الوقت ، يجمع ابن عربى الفرق بين العبودية والريبوية ، وإلى ذلك يشير بقوله :<sup>(١٤)</sup>

فوقنا يكون العبد ربا بلا إشك      ووقتا يكون العبد عبدا بلا إشك

فالمراد بالريبوية هي الريبوية العرضية من كونه رب المال ورب الملك ، وهى التى عرضت للعبد الحالات بينه وبين تحققه بالعبودية المحسنة . على أن القاشانى يشرح هنا البيت ويقول فى معنى من معانيه : « إن العبد الجائع بين العبودية العظمى والريبوية الكبرى فى وقت خلافته عند الله عند استخلافه تعالى له ، كان عبدا لله زبأ للعالمين . فإن أخليفة على صورة المستخلف ، فوقنا يكون ربا للعالمين باستخلاف الحق له ، ووقتا يكون عبدا بلا إشك باستخلافه لله . وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إتياه تتحققما بالعبودية العامة والمعرفة التامة »<sup>(١٥)</sup> .

وفي الحق إنه لا يتحقق بتلك العبودية المحسنة إلا قلب الإنسان الكامل لا قلب العبد الفاقد ، لأن الإنسان الكامل ( - العارف ) وحده هو خليفة الله ، هو العبد الجامع الذى لا يرى لنفسه حرية ولا إرادة ولا اختياراً ، بل يكون محكماً بوقته ، ممهيناً لاستقبال لحظات التجلى الإلهى التى تتوارد على قلبه . متدركاً باستمراره لنواحي استعداده الروحى على مقتضى ما يحمله حكم الوقت . وقد حكس ابن عربى كثيراً من أحوال العارف بهذه ، على لسان مشايخه ومنهم أبو مدین المغربي ( ت ٤٥٩ هـ ) .

وكتب فى الفتوحات ببابا خاصاً بمقام المعرفة، ذكر فيه صفات العارف وحقيقة المعرفة كما هي في مقاصد الصوفية السابقين عليه، ثم تكلم في صفة العارف كما يراها هو، وهي عنده صفة من الموطن الإلهي الذي يشهده العارفون من الحق في وجودهم، وهو شهود - كما قال - عزيز، وهنا يطلعنا ابن عربي على شيء من تلك الصفة تكشف عن حرية العارف في مقام العبودية الخاصة، عند شيخه أبي مدين المقرب، إذ يصور لنا أن العارف - فيما يرى أبو مدين - مسرور يأسرار تستمد من البحار الإلهية، الأبدية الأزلية التي لا ينبغي كشفها، ولا يجوز بثها لغير أهلها، إذ العبارة والإشارة تعجز عن دركها، وقد أبى الغيرة إلا سترها. هي البحار المحيطة بالوجود، لا يجعلها إلا من وطنه مفقود، وفي عالم الحقيقة بسره موجود. يتقلب بالحياة الأبدية، وينطق بالعلوم الأزلية. فهو بجسمه ظاهر، وبسر حقيقته ظافر، يطير في عالم الملائكة، ويروح في عالم الجنروت، تخلق بالأسماء والصفات، وفنى عنها بمشاهدة النبات...<sup>(١٦)</sup>

ويلاحظ في هذا الوصف أنه ينحو منحى الصوفية الذين جعلوا الصوفي محكوماً بوقته لا وطن يظلله أو يأويه، فهو في الدنيا غريب لأنّه مفقود الوطن، إذ وطنه في الحق في عالم الألوهية، عالم الحقيقة، فهناك الحياة الأبدية. وفكرة الاغتراب هذه التي وصف فيها العارف بأنه يستمد أسراره من بحار الإلهية الأبدية والأزلية، هذه البحار المحيطة بالوجود والتي لا يجعلها إلا من كان وطنه مفقود، إنما هي الفكرة التي طالما رددتها الصوفية قبل ابن عربي استناداً إلى حديث مشهور يقول: "سيعود الإسلام غرباً كما بدأ غرباً، فطوبى للغرباء من أمتي"<sup>(١٧)</sup>

ولا يزال يصف العارف بأنه ابن وقته، وهى الصفة الفالبة على أحوال العارفين، إلى أن يقول فيها ابن عربى، على لسان أبي مدين: .. فمن رقت همته عن ملاحظة نفسه، لم يلتقت إلى غده وأمسه، وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه: تجري عليه أفعاله وهو راض به مسرور، إذ لم يكن شيئاً مذكوراً. فمن نزءة أقواله وأفعاله فقد صفت همته وأحواله. فمن كان نطقه به، فيه يصول، ومن كان هو دليله فقد نال الوصول. ومن حتف نظره به، يسمع وبه ويقول، ويسأل به منه، إلا الوجود كله ثانى، والباقي فيه الماعنى. به كل شيء يعرف، ولو لا له لم يفهم ولم يوصف. فهو المظهر - سبحانه - للأكون، وسر السرائر ومظاهر الإعلان" <sup>(١٨)</sup>.

لا جزم أن هذه الصفة التي ينشد بها العارف لا تجعل له على الإطلاق، حرية اختيار فيما يأخذ أو يدع، أو فيما يتصرف أو يترك، فاما قام به العارف، فليس منه بل من الله، تجري عليه أفعال الحق وهو بها شرخ ومفتوح، لأن همته معلقة به في الوقت الذي هو فيه. وابن عربى يطلق على من كانت هذه صفتة لفظ الحقائق والتقارب بمعنى واحد تماماً كما أطلقها ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ)، والحقيقة أو التقارب عند ابن عربى هو المتقارب إلى الله بالنواقل حتى يكون الحق هو جميع قواه المصرفية له، ويكون محبوباً من الله. ومن شرط صاحب هذا المقام أن يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وجميع قواه المصرفية له، فلا يتصرف إلا بحق في حق لحق، ولا يكون لهذا الوصف إلا محبوب، ولا يكون محبوباً حتى يكون مقررياً ولا يكون مقررياً إلا بنواقل الخيرات <sup>(١٩)</sup>.

على أن الفارق بين محقق ابن عربى ومحقق ابن سبعين، هو أن الثاني يوغل فى أسلف التصريف بالمرة، ويجعل المحقق عين الحق فلا مصرف ولا مصرف، ولذلك فهو لا يقارن بأى شخص آخر كائنة ما كانت رتبته<sup>(٢٢٠)</sup>.

\* \* \*

وقد يحسن المراد بالوقت فى عرف أصحاب وحدة الوجود، وفى مقدمتهم ابن عربى، بمعنى الدهر، وهو أعظم مجالى الحق وأسم من أسمائه، على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي، صلى الله عليه وسلم، إنه قال : "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر"<sup>(٢٢١)</sup>.. فالعارضون عباد الوقت، بمعنى أنهم يعبدون مجالى الحق فى كل وقت يظهر فيه بعض صفاته. والحق دائم التجلى ودائم التحول فى الصور، فهم يعرفونه فى هذه الصور ويعبدونه فيها، وهذه يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها وإنما يعبدون الحق فيها. وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم.. وهم إذا كانوا يعبدون الدهر، فلأنهم كذلك عباد الوقت بهذا المعنى، أى أنهم عباد الدهر الذى يتجلى فى كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود<sup>(٢٢٢)</sup>.

ومن أداب العبودية عدم معارضة الوقت، بمعنى الاستسلام لحكم الله تعالى فى الوقت الذى أقامه الله للعبد، فمعارضة الوقت من ذنوب الخاصة المقربين، ولذلك قال ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٧هـ) : ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه<sup>(٢٢٣)</sup>، وربما كانت هذه الحكمة العطالية قريبة المأخذ من موارد ابن عربى النونية، إذا نحن فهمنا

الوقت على أنه كل ما حكم على الإنسان، ولا يحكم عليه إلا بالنظر إلى استعداده. وفيها تجد الوقت حالاً قائماً في العبد بحسب استعداده، وفيها تجد الدلالة ظاهرة على أن الصوفية يريدون بالوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم، فهم مقصودون الإرادة والاختيار لفسناء أرادتهم واختيارهم في الله.

فالصوفي الحق مستسلم لما يبليو له من طوالع الفيسب من غير اختيار له، وهو المراد بحكم الوقت. وليس معنى ذلك، ترك العمل والتقصير في حقوق الله. قال القشيري: التضييع لما أمرت به، وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالغة بما يحصل من التقصير إنما هو خروج عن الدين.<sup>(٢٤)</sup>

وليس من شك في أن مثل هذا التضييع الذي يكون فيه الخروج عن الدين، إنما هو نقص شنيع يربأ عنه العارفون، وإن اتصفوا بأحوال البدايات، فما بالك بأرباب الكلمات من أهل التحقيق، وإن ابن عربى ليعتبر الصوفي الكامل فوق عوارض النقص، لأنه لا ينطق إلا بما ينطقه الحق، وهو في كل ما يقول وما يفعل حاضر بقلبه مع الحق، مدرك لدى استعداده الروحي، فإذا هو يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيه، ثم إنه ليرى - من جهة أخرى - أن غيره من الموجودات التي يؤثر فيها بتصرفه وتسخيره وهمنه ليست سوى مجال للحق، لا .. بل هي عين الحق لا غيره، فإذا أراد أن يتصرف بإرادته ورأى هذا المشهد حال تحققه بالوحدة الذاتية مع الله، فلا يسيعه - والحالة كهذه - إلا أن يكفي عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شيء<sup>(٢٥)</sup>

وغنى عن البيان، أن صفة العارف المحكوم بوقته فى مثل هذه الأحوال، فيها جبرية خالصة، هي هي التي يتحرر فيها من طغيان العالق الخارجى، أو بتعبير ابن عربى وغيره من الصوفية، الخروج عن المسوى: ولقد كان يرى فى تجلياته أن تجعل الخروج عن المسوى يمسيط الأغيار عن المناظر القلبية، ف قال: أخرج عن المسوى، تغتر على وجه التوحيد، ولا تقل كيف. فإن التوحيد ينافق الكيف وينافيه، فاخرج تجد.. والمعنى هو أشك إذا خرجمت عن المسوى، بخروجك عنك، وعن أنيت تزاحمك فى شهودك بالكلية، تغتر على وجه التوحيد الذى هو بطانة ظهارة المسوى، ولا تقل: كيف أخرج؟!

فإن التوحيد ينافق الكيف، وينافيه، فإن خروجك عنك، وعن أحوالك، إنما يكون بالحق، والحق لا يقبل الكيف فى حقيقته، والكيفية حال، والحال من المسوى أيضاً، فما خرجمت !! فينبئ أن تخرج عنك وعن الكيفيات، إذا كان خروجك بالحق، والحق لا كيفية فيه، فاخرج عنك وعن الكون، تجد توحيد الحق بالحق، فباتك بعد خروجك عنك، وجدت العين للحق والحكم لك، فالحق، واحد توحيد الذات بذاته !، وفائدة التجلى وعاليته المثلث، عالده عليك، إذا فى عود التجلى من العين إلى العين، الحكم لا العين.<sup>(٢٦)</sup>

ولعل معنى العبارة الأخيرة هو أن عود التجلى من العين إلى العين: من العين التي كانت فى شيئاً ثبوتها، إلى العين التي ظهرت فى وجودها، إنما هو لك من حيث الحكم، وله من حيث الوجود، فالحكم لك لا للعين، لأن العين إذا خرجمت من ثبوتها، وخرجمت أنت من وجودك كشفت لك عن حكم لا عين فيه إلا واحدة.

ولما كان هنا هو شأن العارف الكامل بعد الخروج عن النوى والتحقق من أن العين واحدة، في حالة غريبة وعجيبة من فقدان الكل، والبقاء مع الكل، فلا يعتبره ابن عربى من الذين يسألون شيئاً أو يطلبون أمراً، بل هو من أولئك الذين يراقبون قلوبهم مع الوقت ليقفوا على مدى استعدادهم الروحى. وما ينبغي للعارف المكمل أن يسأل شيئاً أو يطلب أمراً، لأنه مادام يدرك تماماً اللحظة التي يكون فيها حاضراً بقلبه مع الله، ويدرك بمقتضاه ناحية من نواحي استعداده الروحى المعروفة لدى الصوفية بالوقت، فلا جرم أنه كذلك يعلم أن ما قدر لشء ما أزلاً أن يكون على نحو ما من أنحاء الوجود، ثم طابت طبيعة ذلك الشء ما قدر لها، فقد تحقق في الحال ما طلبت، وليس ما يجري من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك.<sup>(٢٧)</sup>

بيد أنه مع هذا، يجب التتبّع على أن الأساس الشرعى الذى تحدث عنه القشيرى، فيما سلف، من تضييع يجئ معه الخروج عن الدين، لم يزل قائماً. فهو وحده الذى يحكم كلام الصوفية فى الوقت، وهو وحده الذى يروض قلوبهم وعقولهم وسلوكياتهم على فهم الإشارات الإلهية. والكتين العاقل من كان يحكم وقته. إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته النحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.<sup>(٢٨)</sup>

ولا ينحال ابن عربى بخصر عن تلك الأساس الشرعية، إذ يوصى المريد بقوله: أعلم أن المخلق عبد مسخرون مجبورون في حرکاته، ونواصيه بيد محرکهم، والنبي صلى الله عليه وسلم، قد أراهننا في هذا المقام. قال: بعثت لأنتم مكارم الأخلاق: فكل موضع قال لك الشرع فيه: إن شئت أن تصرف،

وإن شئت تركت، أختر الترك. أو قال لك إن شئت جازيت، وإن شئت عفوت،  
فأجنجع إلى العفو والصفح وأجرك على الله تعالى: <sup>(٢٩)</sup>

نفس هنا ما يثبت الأساس الشرعي الذي يتزمه الصوفية جميراً، لكن الفرق بين ابن عربى وغيره من الصوفية يمكن في أحكام الحقائق التي ذكرها القشيري، فلتجنب التفرقة بين أحكام الحقيقة هنا، وأحكامها عند ابن عربى، الذى جعل من أحكام الحقائق وحدتها مقياساً لإدراك العارف الكامل وشهادته للوحدة، وتمييزاً له عن قلوب أهل الفرقة العمياء، الذين فروا عن المكون وبقوا مع الكون، فكانت نفوسهم زائفـة عن الحق بتنزوحها إلى الشهوات ومالوفات الطباع.

فإن أول ما يقام فيه العبد إذا كان من أهل الطريق السالرين في مناهج الارتعان بقدم الحال هو: أن يسمع الحق بالحق في بيت الحق (- القلب) وبالسماع وقع الخروج إلى الوجود من العدم، إذ أول ما خوطبت به الأعيان الثابتة كلمة كن، فكمما برزت الأعيان بسماعها من العلم إلى الوجود - برز العبد المنتهى إلى مقام الكمال، بسماع الحق بالحق، في بيت القلب، من حال الفناء إلى البقاء: <sup>(٣٠)</sup>

فإذا كانت أحكام الحقائق عن القشيري تجعل العبد مشغولاً بغيره في الحق عن الخلق، بحكم وقت المحو والغلبة والفناء، فأحكام الحقائق التي يرتهن بها وجود العبد الكامل عند ابن عربى، هي هي وحدتها المقياس الوحيد الذى توخاه، فأقام عليه فضيلته المشهودة في التخريج النوقى لوحدة الوجود. فتلك الوحدة الوجودية ما كتبـت للعامة، وما يعرف العاـمى كيف ولا متى يشهد هذه

الوحدة وجوداً أو يعرف لها طریقاً، فخظرها بالنسبة إليه واضح لا شك فيه، لكن ابن عربى لم يقصد فيما كتبه إلا تلك الطريقة الحقانية التي يكتمل بها العبد إذا كانت سريرته هادیة له كأشفته إلى طريق العرفان. ومن هداية السريرة لنبيه أن يكون على الدوام في حضور دائم مع الحق، وهو لا يكونه ولا يشهده، إلا بمعونة الله له في كل حال، ولابد من معونة إلهية يتجلى فيها كمال الشهود لوحدة الوجود، فإذا هي كانت وتحقق الشهود فقد كان الإدراك.

## - ٨ -

وقد يتبيّن لنا، مما تقدّم، أن العارف الذي يتحقق بأحكام الحقائق في نظر ابن عربى، هو هو العارف الذي يدرك وحدته الذاتية مع الحق حين يفتش عن مسواه، فلا ينزع نزوعاً يخالف هذه الصفة، وما هو بمستطاع.. وإنما تأسى له المعرفة الكاملة، فالإرادة الإنسانية في رحاب هذا الكمال خاضعة خصوصاً تماماً للإرادة الإلهية، فمن أحكام الحقائق في الأولى أن يترك العارف التصرف، وأن يسقط مع الله كل تدبّر.

والصوفية - قبل ابن عربى وبعده - عدوا التدبّر ينافع القدر ويضاد أحكام الريوبوبيّة فقال سهل بن عبد الله الشستري: دروا التدبّر والاختيار فإنّهما يكدران على الناس عيشهم وقال الإمام أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ): "إن كان ولا بد من التدبّر فلبنروا لأنّا تدبّرنا، وعقب الرندى (ت ٧٩٢هـ) في شرحه على حكم ابن عطاء قالاً: وهذه المسألة أساس طريق القوم، بل هي جملته وكليته<sup>(١)</sup>، ونقل من كلام القشيري في "موت النفس": إنه قال: "قتل النفس

في الحقيقة التبرؤ من حوطها وقوتها، أو شهود شيء منها، ورد دواعيها إليها، وتشويش تدبيرها عليها، وتسليم الأمور إلى الحق سبحانه بجملتها، وانسلاخ من اختيارها وإرادتها، وانمحاء آثار بشريتها عنها".<sup>(٢٣٣)</sup>

ولما كان المدبرون يعولون في تدبيرهم على تقديس العقول، صار التدبير الحق قائمًا على تسليم العقل لإسقاط التدبير مع الله، لأن: صرف نعمة العقل إلى تدبير الدنيا التي لا قدر لها عند الله كفر بنعمة العقل.<sup>(٢٣٤)</sup> وإسقاط التدبير مع الله لا يتنافي مع التتحقق بالعبودية، ولكن صرف نعمة العقل في الاختيار والتدبير من النكالض الحالية دون هذا التتحقق. قال النفرى في المواقف والمخاطبات: حاكياً على لسان الله: بقدر ما توظف نفسك من العمل لي سقط عنك من العمل لك، وبقدر ما يسقط عنك من العمل لك، يكون قيامك وفي يوميتك لك.<sup>(٢٣٥)</sup>

ويكاد الصوفية يجمعون على أن إسقاط الإرادة والاختيار، وما يسفر عنهم من تدبير، إنما هو وديعة ردت لصاحبها. قال بعض العارفين: أنتن أنك تدخل إلى الحضرة الإلهية، وشيء من ورائك يجعلنك؟!.. والمعنى هو: إنك لا تدخل على الحضرة الإلهية، وفيك بقية من إرادة جنابة إلى ما سواه. وفهموا من قوله تعالى: يوم لا ينفع مان ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.<sup>(٢٣٦)</sup>، أن القلب السليم هنا، هو الذي لا تعلق له بشيء دون الله تعالى. ومن قوله سبحانه: "ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرأة"<sup>(٢٣٧)</sup>، إنه لا يصح مجئك إلى الله تعالى بالوصول إليه، إلا إذا كنت فراداً مما سواه. ومن قوله تعالى: "إلم يجعلك يتيمًا فاوي"<sup>(٢٣٨)</sup>، إنه لا يأويك إليه إلا إذا صحيتكم مما سواه. وفهموا من قوله

عليه السلام : " إن الله وتر يحب الوتر، إنه تعالى يحب القلب الذى لا يشفع بمشويات الآثار. فكانت - من أجل ذلك- هذه القلوب لله وبالله، وترکوا الله يتصرّف لهم، فلم يكلّهم إلى أنفسهم ولم يدعهم لتذيرهم ".<sup>(٣٤٨)</sup>

ولنلاحظ أن الإرادة التي هي العنصر الحركي في الطريق الصوفي، والإرادة التي هي أصل الأذواق والماجید الصوفية يتصلون عن طريقها بمطلوبهم<sup>(٣٤٩)</sup>، ترتحل ها هنا إلى عالمها الأصلي، فيصير الصوفي بمثيل هذا الرحيل متصرّفاً في الأشياء، وإلى ذلك أشار ابن عربى فيما تقدم: أن الإنسان إذا اجتمع في نفسه، حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد. وبقوة الهمة يستطيع العارف أن يتصرّف في الأشياء، وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة، على ما وصف<sup>(٣٥٠)</sup>، بسיד أن هذه الهمة المجموعة ليست شيئاً سوى إرادة الله العظيمة. وقد تبَّأ أحد الباحثين بقوله أن ابن عربى أشار إلى أن وحس الإلهام عندما يأتيه، فإنه لا يدع لديه حرية اختيار، وكذلك آثاره لا تكون نتيجة لتعكاس مقصوده، فمجيء وحس الإلهام يكون نتيجة للهمة أو قوة القلب، التي هي بطبيعة الحال نتيجة لإرادة عظيمة. فليس الإلهام أو انفعال النفس به، من نوایانا أو إرادتنا، فنحن لستا مسؤلين دائمًا عن وحس الإلهام<sup>(٣٥١)</sup>.

هذا التصرّف في الأشياء بفعل الهمة ليست فيه حرية اختيار، ولكن فيه إرادة إلهية مرفوعة النسبة بين العبد والرب، على حد قول الجيلين، فإن الجيلين يفسر هذا بقوله: إن الإرادة المخلوقة فينا هي عين إرادة الحق سبحانه وتعالى، لكن لما نسبت إليها كان الحدوث اللازم لها، لازماً لوصفتنا، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة: يعني إرادتنا، وإنما فهمنا بحسبتها إلى الله تعالى عين الإرادة القديمة التي

هي له. وما منعنها من إبراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها إليها، وهذه النسبة هي المخلوقة، فإذا ارتفعت النسبة التي لها إليها، ونسبت إلى الحق على ما هي عليه له، انفعلت بها الأشياء<sup>(٣٤٢)</sup>.

ولعل هذا يفسر لنا: لم أسقط العارفون التصرف والتدبّر؟!.. فلا شيء يمنع هذا التصرف سوى إرادة فيما نتصرف بها ونختار، حتى إذا ما أستقطعت منا وارتحلت إلى حيث مصدرها وارتقت النسبة، كان التصرف في الأشياء انفعالاً منسوباً إلى الله بإطلاق، ومع ذلك، فهم لا يتصرفون في الأشياء أبداً مع الله. ومن هنا أيضاً ترك العارفون التصرف الذي تكون فيه حرية الإرادة، وفقاً لصفة قد اختصوا بها، وتميزوا عن غيرهم من أهل التصرف، وهي صفة العارف حين يكون همه على الدوام جمعية القلب وتركيزه، وتوجيهه نشاطه الروحى كله الوجهة الإلهية، فهو مقبل على الله في غير انقطاع، متوجّه إليه بكلّة قواه، مهيباً لقبول ما يرد عليه من فواتح الفيض ومن الإمداد.

وهكذا تبدو الإرادة الإنسانية ها هنا ذات دلالتين: الأولى: يختص بها المريد تحصيلاً لأشراط الطريق من مجاهدة ومكافحة وسلوك وسفر إلى الله حتى أنه ليتعذّب متقدلاً في سفره من عذاب إلى عذاب، ملتزماً بمسائر الفضائل والكمالات الأخلاقية. ولا يزال مع الجهد والمكافحة على فعل الإرادة العاملة والعزمية القادرة لبلوغ المراد وصولاً إلى مراتب العرفان والتحقيق. وفي تلك الدلالة يفسح الصوفية، ومنهم ابن عرب، مكاناً لحرية الإرادة الإنسانية مادام الأمر مشروطاً كله بفاعلية الجهد.

أما الثانية: فيختص بها العارف الكامل المكمل الذى بلغ مبلغ التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق، فإذا الإرادة المنسوبة إليه مرفوعة، وإذا التصرف الموكول على فعله منسوب إلى الله. ولا يبلغ العارف الوصول إلى هذه المرحلة إلا بإسقاط التنبير بالكلية، وبقاله مع تنبير الله. فيسقط التصرف بالكلمة فـى الأشياء، وإن كان قادرًا عليه.. لماذا؟! لأن همته السابقة إلى النفاد إلى ما قررته القدرة لا تخرق بحال أسوأ الأقدار. والدلائل متكمالتان لا انفصام بينهما فى عرف أصحاب الطريق.

فما ترك العارفون من كبار الصوفية التصرف وتبرعوا منه إلا لأنهم أدركوا أنه لا شيء - كما يرى ابن عربى - يظهر في الوجود إلا بحسب ما كان عليه في حال ثبوته الأذنى، بمعنى أنهم أدركوا أن الأمور مقدرة أولاً، وأن لا قوة في الوجود- أيا كانت - تستطيع أن تصحو كلمة واحدة مما خطته يد القدس ففيما إذن يتصرفون؟ ولم يتصرفون؟!

فإن كان النشاط الروحي موجهاً عند العارف نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد - وإرادته دائماً تحت إرادة الله- وهو المراد بالجمعية القلبية<sup>(٢٤٣)</sup>، فإن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة، لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف في الأشياء ليس له، وإنما هو لله، وإنما مجرد أداة في يد الحق، يقفان حالاً دون الوصول إلى حصول هذه الجمعية في قلبه. وإذا لم تحصل الجمعية القلبية في العارف لا يحدث التصرف، وهذا هو معنى ترك

كبار الصوفية للتصرُّف مع قدرتهم عليه، الأمر الذي تناهى فيه صفة العارفين  
مع حرية الإرادة وجعلهم في جبرية مطلقة، فلا إرادة إلا إرادة الله<sup>(٤٤)</sup>

\* \* \*

على أني لاحظنا فيما تقدَّم، أن ابن عربي لا يغفل مطلقاً فاعلية الْهَمَةِ التي  
يجمعها بعقولها الإنسان في نفسه ليصير شيئاً واحداً، فإذا هو فعل، وتحقق  
من تلك القدرة فيه، نفذت همته فيما يريد. وبقوَّة الْهَمَةِ المجموعَةِ هذه،  
يستطيع العارف أن يتصرُّف في الأشياء.

وقد وصف ابن عربي تلك الفاعلية العاملة والمئلة في الْهَمَةِ بأنها من فعل  
الذوقِ الذي أجمع عليه أهل الله قاطبةً. ولما أن نتساءل في نهاية هذا المبحث: ألا  
يفسح ابن عربي مكاناً لحرية الإرادة حين يتعلق هذا المكان بارزاً على فاعلية  
الْهَمَةِ؟! أو بعبارة أخرى نصيحة السؤال هكذا: ألا تثبت حرية الإرادة هنا عند ابن  
عربي، وهو يقرن هذه الحرية بالقوية النافذة في الأشياء؟! ثم ألا يدل نفاذ  
الْهَمَةِ على ضرب من الحرية موجوداً غير مفقود؟! وبماذا نسمى تلك  
القدرة التي تتسع ولا تقبض أمام إرادة العارف؟!

وللإجابة على هذا كله ينبغي أن يكون القول مقرراً عندنا بكلمة: نعم.. نعم  
هناك حرية إرادة لا شك فيها، ظاهرة عند ابن عربي، ولكنها من نوع آخر غير  
أنواع الحرفيات التي يفهمها الناظر والمتكلمون، لأنها الحرية التي تجيء من  
معدن مقايير عن تلك الأوهام الشائعة في عرف أهل النظر ومن يعطون لأنفسهم

وهم استقلال الإرادة الإنسانية مطلقاً عن الإرادة الإلهية، تماماً كما يعطون لعقولهم حق التدبير الذي ينazu القدرة ويشل وعي الضمير.

هذا المعدن العلوى السامق الكريم هو الذى تتعدد فيه إرادة العارف بإرادة المعروف، حتى تبلغ بمثل هذا الاتجاه: مكانة من الحرية لا نظير لها فيما يقرره لنا الناظار من الفلسفه والمتكلمين، وانى لأعيد هنا فقرة لا مناص عندي من إعادةتها، كنت قد ذكرتها في خاتمة كتابي: فعل الهمة في الحبة والإرادة عند الصوفية<sup>(٤٥)</sup>، وقد جاء فيها قوله: "يكاد يكون ابن عربى أكثر الصوفية الذين أفردوا للهمة دوراً بالفا يتميز به العارف ولا يمتاز بهذه الدور أحد سواه لأنه هو وحده الذى يتصرف بالهمة، ويخلق بالهمة، وينال حرسته كاملة غير منقوصه بفاعلية الهمة، لا نشيء إلا لأنها (- الهمة) عند العارف قوة مطلقة غير مقيدة، وهي مؤثرة في الوجود على الإطلاق بغير تقيد، وأنه كذلك هو وحده الذي يشهد الحق في المخلق، والوحدة في الكثرة، والجمع في التفرقة.

ولا يباح له ذلك الشهود إن لم تكون وراءه همة صادقة في التوجّه، وفي التعلق، وفي التعسّق الدائم بمطالب أرباب الهمم العالية: يستدعي العارف بالهمة ما ليس مكسوباً بالعمل، ويروح فيصعد على كل مكسوب إلى ما بعده، فإن وقف عنده من حيث ذاته، يرى الكسب قاصراً عن الشهود الجامع في الحفاظ المفضله.

فنو الهمة عارف لا يتقيّد في معرفته بشهود الصورة في المعتقد الواحد، بل يشهد جميع صور المعتقدات على أنها مجلب للحق الواحد. ذو الهمة عارف لا

يقتصر على شهود الحق دون الحقائق، بل شأنه على الدوام أن يجمع ما تفرق من تلك الحقائق، يجمعها في الحق، فمشاهدة الحق في حالة الجمع هاهنا حق تبطن خلق أو خلق مبطون فيه الحق، ومشاهدة الخلق في حالة الجمع إنما هي شهود الحق. أما إذا فصل العارف جمّع الحق والحقائق، ففرق بين الحق وبين الحقائق في المراتب والأطوار والأحوال والأدوار، شهد التفرقة، فمشاهدة الخلق في حالة التفرقة هاهنا ليست حقاً. ولعل هذا هو دور الحمة بارزاً في إدراك العارف لوحدة الوجود مشاهدة الحقائق مع الحق في أحسن صورة قالمة بأحسن تعوييم شاملة تبدو ملئ ليس له مطلب سوى الحق" أهـ

وكما كان دور الحمة بارزاً في إدراك العارف لوحدة الوجود، فكذلك يجيء دور الحمة أكثر بروزاً وأنقى نشاطاً في إثبات الحرية للعارف، إذا تعلقت همتـه - ولابد أن تتعلق - بالغاية المنشودة والقبلة المرجاءة شهود الحق، ومعرفة الحق، ومحبة الحق، والفناء في الحق، والتتحرر الدائب الموصول عن كل ما سوى الحق، على منهج الإدراك النوقي وشرعـة المعرفـة الوهـبية.

## مقدمة ابن عربى في الجو

### [الشكوك الأخلاقية]

- (١) حضرة المبشرة مراتبها وأقسامها - المبشر والفنان
- (٢) حملة ابن عربى على علماء الرسوم - الشكوك الأخلاقية للأمر الكثوين والأمر الكلبيين، (٣) الموقف من إسناد الكلبي - التفرقة بين الأمر الكثوين والأمر الكلبيين لا تسدح مطلقاً في خطاب الشرع - عبودية التصرف وعبودية الإمكان، (٤) الثواب والعقاب - الرحمة الإنسانية خصائصها ووظائفها الميتافيزيقية والأخلاقية - خطورة الوظيفة الأخلاقية للرحمة، (٥) المبشر والبشر - المبشر أصل الوجود والبشر محض وهم - بين ابن عربى وأبيهينوندا - أخلاق ابن عربى بين العقل والذوق - موقف ابن عربى الأخلاقى يستند على الذوق والشهود لا على العقل وحيلة التليل.

\* \* \*

تبين لنا - مما سبقت الإشارة إليه - أن ابن عربى يضفى على العارف المحظل صاحب الصفة التي يكون فيها محكوماً بحكم الوقت، جبرية خاصة، غير أنها جبرية فاعلة، حيوية، مفوضة إلى الله، ومسنودة في أول مقام على فعل الله في العبد التأثر بموتيرية الحق في جميع الأحوال. وتحاول في هذا المبحث أن نلم باطراح نظريته الأخلاقية التي تعتمد في الأصل على أصول ميتافيزيقية، وإن كانت الجواب الأخلاقية والزوايا الميتافيزيقية لا تفصل في مذهبها، فإذا كانت الأخلاق سلوكاً للفرد ينبغي أن يكون فيه حرراً كيما يؤدي تبعاته ومسؤولياته أمام

الله، فهو في هنا خاضع تماماً لنظام الوجود وقوانينه المسيطرة – بمقتضى المشينة الإلهية- على كل ما في الكون. فالميافيزيقا على هذا، هي أساس النظرية الأخلاقية التي تبثق عنها وتتفرع منها كل ما يتكلم فيه عن الخير والشر والطاعة والمعصية، والثواب والعقاب.

- ١ -

ولعل هذه هي عقيدة ابن عرب الجبرية خالصة، يلجا فيها أحياناً إلى حيل لفوية، تظهر أثر منهجه «الظاهري»<sup>(٤٦)</sup>، فاسم «الجبار» عنده مشتق من «الجبر»، والحق جبار، بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذي يجعل الكائنات تظهر على نحو ما هي عليه، فهي تخضع لضرورة ذاتية، إذ تخضع للحق المجلّى فيها<sup>(٤٧)</sup>، وقد يقال: إن فكرة الجبر: هذه مشتقة من اسم الجبار، على عكس ما هو وارد من أن اسم الجبار مشتق من الجبر، أو من حضرة الجبروت. ولكن الخلاف في هذا، شكلي لا يعول عليه، لأننا إذا نظرنا إلى مفهوم الجبر بصفة عامة، ونظرنا تباعاً إلى حضرة الجبروت، كان اسم الجبار عند ابن عرب مشتقاً من الجبر، بمعنى أن الحق جبار لأنّه عنصر الضرورة والوجوب في هذا الكون، فلا يخرج كائن - كائناً ما كان - عن فعل الضرورة المسيطرة فيه. ولكننا إذا نحن نظرنا إلى تجلّيات الأسماء والصفات الإلهية، وأثارها في جميع ذرات المكبات، صارت فكرة الجبر عنده أثراً من آثار الأسماء والصفات. وعليه، فالخلاف هاهنا لفظي، ليس إلا..

على أن العبد المتخلى بهذا الاسم نديه، (- اسم الجبار) يسمى عبد الجبار؛ هذه الحضرة لها الإجبار في الأجزاء، ولا تأثر لها إلا فيهم، فحضورتها عظيمة في الفعل  
ومن أجل ذلك قال<sup>(٢٤٨)</sup>:

فما ترى غير مجبور لمجرور	الجبر أصل يعم الكون أجمعه
وهذه نعمة من صدر مخلصه	علم يجتاز من ثنا نعوظه
أكوننا بين مطوى ونشرور	لواه ما وجدت أعياننا وبنات

وتدور أوصاف ابن عربى مثل هذا العبد المتخلى باسم الجبار، حول مشاهدة الحفائق التي تظهر فيها حكم الجبروت في المخلوقات، على عموم هذا الحكم بفعل الضرورة في الموجودات، وهو الذي تقدمت إليه الإشارة بالتأثير بمؤثرية الحق في كل شيء. ثم أنه ليقُسْمُ هذه الحضرة إلى مراتب تتسلسل فيما يشاهده المتحقق بالحضورة الجبروتية إلى أن يصل لأعلى مرتبة، وهي التي ينعتها باسم الجبر الذاتي.

ويعتبر: أن من تعاظم حكم الجبر عليه فيتصرف فيه في اختياره، كان محجوباً باكتشاف الحجب وأعظمها. فمن شاهد الجبر في الاختيار علم أن المختار مجبر في اختياره، فليس للجبروت حكم أعظم من هذا الحكم، ومن دخل هذه الحضرة حضرة الجبروت، وكان حاله عظيم إحسانه في العالم حتى لينفع له جميع العالم بل ينفع له الوجود كله اختياراً من المنفع، وهو عن جبر لا يشعر به كل أحد، فهو جبر الإحسان والتواضع وعليه، فإن عربى يرد كل جبر في الوجود بمحظته العبد، بعد دخوله حضرة الجبروت وتخلقه باسم الجبار، إلى

مقام فيه: هو مقام الإحسان والتواضع: جبر الإحسان هذا، مما لا ريب فيه، يدعو المشاهد المتحقق بالحضور الجبروية إلى الانقياد إلى أحد أمرين من المخلوقين، بل في الموجودات، أو هم الطمع وثانيهما تلقيح.

(١) فالطامع إذا رأى الإحسان ابتداء من غير استحقاق أطعمه في الزيادة منه، إذا جاء إليه ما يمكن أن يكون معه الإحسان، وإنما تفعل النفس ذلك حتى يكون الإحسان جزاء وفاقاً لأنها تكره الملة عليها، لما خلقت وجابت عليه النفوس من حب النفاسة

(٢) أما الأمر الثاني، وهو الحباء، فصاحبها يمنعه الحباء بما عمره من الإحسان، أن يعتاص على المحسن فيما يدعوه إليه، فهو مجبر بالإحسان في إتائه وقبوله لما يريد منه هذا المحسن حباء ووفاء، ول يجعل ذلك أيضاً جزاء لإنسانه الأول حتى يزول عن حكم الملة. وهذا من دسائس النفوس، فلا جبر أعظم من جبر الإحسان لمن سلك مبيله وقليل ماهم<sup>(٤٩)</sup>.

(٣) وبعد ذلك، يروح ابن عرب فيتكلم عن مرتبة أخرى من مراتب الجبر، وهي الجبر بطريق الظهير والمقابلة، أي جبر المجبور في الظاهر لا في الحقيقة والجواهر، فقد يقبل المجبور جبره من طريق الظاهر لا من طريق الإحسان الذي تقدّمت الإشارة إليه، ولم يقدر المجبور على الإمتناع والمقاومة لضعفه، لا شيء إلا أنه لا يقبل الجبر بباطنه، فلا تثر له إلا في الظاهر، بخلاف جبر المحسن، فإن له الأثر الحاكم في الظاهر والباطن بحكم الطمع أو الحباء أو الجراء<sup>(٥٠)</sup>.

(٤) وهناك مرتبة أعلى وأرفع يطلق عليها ابن عربٍ اسم الجبر الناتس، ومقاده: لا يكون ولا يحصل إلا عن التجلُّ في العظمة الحاكمة: تتجلى العظمة الحاكمة على كل نفس فتنهل عن ذاتها وعزتها، وتعلم عند ذلك أنها مجبورة بالذات فلا تجهل نفسها، وتلك هي - بغير شك - مرتبة العارف الذي ينظر هنا من الحاكم عليه، فلا يجد إلا قيام العظمة به، فيعلم أنه ما حكم عليه إلا ما قام به، وما قام به إلا محدث، وما حكمت عليه إلا العظمة الحاكمة، فيعظم عنده الجبر، فيعلم عند ذلك جبروت الحق<sup>(٢٥١)</sup>.

\* \* \*

هذه المرتبة العظمى هي مرتبة القناء والشهود شهود العظمة الحاكمة كشفاً في حال التتحقق مع الله، وهي مرتبة لا ينالها العارف إلا إذا كان وصل بالجبر إلى المقام المعلوم، ذلك المقام الحمدى: -( مقام الوارث ) المعتبر عنه بقوله .. المحمدى يصرى الأسرار، ويكسو الأسوان، وقلبه بالحقيقة مغصون، وبشاهد الطريقة عليه مستون، جزد عن الغير، وأوضح له المراد فجذ في التأثير، فشاهد من ذاته ذاته، ومن صفاته صفاته، ومن أفعاله أسماعه، ومن أرضه سماعه، ثم فتن عنده بالكلية، واستوت على عرشه صفات الإلهية، فتصبح هنالك رسم العبودية. ومن هنا قال من قال: إياك وإفساد سرّ الريوبوبيّة. إذا منع الوارث عن نفسه، فلا شأنة له إلا قيامة في رسمه(قبره)، وفناوه عن حركته وحسنه، فإذا غرق في هذا البحر غرق في الملة، فوجب عليه إقامة الفرض والصلة.<sup>(٢٥٢)</sup>

وقد يبدو في أقوال ابن عربٍ التعارض الظاهر، فهو من جهة، إذا كان يتحدث في هذا النص عن القناء والشهود، والفرق في بحر الملة بكل ما في هذا

البحر من عطاءات إلهية يمنحها الله وهبها للعبد، أو استحقاقاً وجزاءاً لافعاله، وكلها- إن فن حال الجزاء وإن فن حال الوهب - فضل من الحق على العبد ومنه، إلا أنه من جهة ثانية، يحدتنا عن وجوب إقامة الفرض والسنة. وهنا تبدو الحيرة في أقواله، حين يتسأل المرء: كيف يكون الفرض وتكون السنة من الأمور الواجبة إقامتها والعبد في حال يقال عنها في عرف الصوفية، حال الفنان؟!

بيد أن هذه الحيرة ما تلبث إلا وتتلاشى، لو أننا نظرنا في أقواله بغير بتر من جانبنا، قد يخرجها عن المراد المقصود، ورأينا أنه يقلب مفهوم الفنان والبقاء كما هو سائد في لسان عموم الصوفية، فيستخدم البقاء من حيثية كون العبد بالله = الجمع)، في الحالة التي تكون فيها نسبة العبد إلى الله بإطلاق. أما الفنان فهو نسبة العبد إلى الكون (- الفرق): من حيث كون العبد بنفسه وبالكون، لا بالكون، وفي تلك الحال الأخيرة تصبح في مقام الفرق إقامة الفروض والسنن. فلا تعارض على هذه الجهة في أقواله إذا هي فهمت بتلك الدلالة. وإنه ليشير في الفتوحات المكية إلى شرف نسبة البقاء عنده على نسبة الفنان فيقول: أعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفنان... فإن الفنان هو الذي أفتاك عن كلّه، فله القوة والسلطان فيك، والبقاء نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه، أعني البقاء في هذا الطريق عند أهل الله فيما اصطلحوا.

والفنان نسبتك إلى الكون، فإنك تقول: فنيت عن كلّه، ونسبتك إلى الحق أعلى، فالبقاء في النسبة أولى، لأنهما حalan مرتبان، فلا يبقى في هذا الطريق إلا قلن ولا يفني إلا باق، والموصوف بالفنان لا يكون إلا في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفنان، ففي نسبة البقاء شهود حق، وفي نسبة الفنان شهود

خلق.. ومن ذلك نرى، أن ابن عربى يفضل البقاء من حيث شهود النسبة الإلهية على الفنان الذى تكون فيه نسبة شهود الخلق، كما أنه يشير أيضاً فى تجليات الفنان إلى ذلك بقوله: إذا أفناك عنك فـن الأشياء، بشهود سريان التوحيد فيها، أشهدك إياها، أى عينه ظاهراً بحكمه: لا فاعل إلا الله، محركتها ومسكتها، ومفضلاها ومدبّرها. وإذا أفناك عنك وعن الأشياء، أشهدك إياها عيناً، فتشاهده فى تحقيق هناك: وهو عدم شهودك لشهودك إياها. فتكونون إذن باقين فى فناءك. فإن عقلت نفس فنائك إنك رأي (أى مشاهد لغيره)، فـما أفناك عنك، فلا تقطط، فإنك باق على بقية تزاحمك فى تتحققك بالبقاء. وهذا هو فناء البقاء، فإن الفنان قد حصل من وجه وينتهى معه بقية تمنع البقاء..<sup>(٢٥٣)</sup>

وإنلاحظ أنه مادام هناك فناء، فهابنا وحدة شهود يصير معها الكشف الذى يستحقق فيه السالك من أن لا فاعل إلا الله. شهوداً للعظمة الحاكمة، فيظفر بجوهر التوحيد الذى تحدث عنه الصوفية، وتكلموا جميماً فى علاقته بالتوكل والرضا والشكر والمحبة وسائر المقامات والأحوال، بمقدار ما تكلموا فى الفنان الذى يكون على الدوام فى التوحيد. فهذا الفنان هو فناء عن شهود السوى؛ هو الحاله الروحية التي يرومها وجدان العارف وتشددها لطيفته الجوانيه، وهو الذى تسقط فيه إرادة الصوفى تماماً لتختفى فى الإرادة الإلهية، وهو الفنان الذى سلك طريقه الصوفية قبل ابن عربى. أما البقاء الموصوف هنا، فهو بقاء الفنان، أو هو فناء عن وجود السوى، يكون العبد به قائمًا بالله، فلا يكتفى بـأن يشهد فيه إلا فاعل إلا الله. بل يشهد: ألا موجود إلا الله، الأمر الذى يتفق تماماً مع منهـب وحدة الوجود.

ربما كان صحيحاً ما توصل إليه نيكولسون بقوله: كانت نظرية أوائل الصوفية في الفناء مستددة إلى فكرتهم في الإرادة الإلهية، وأن الله تعالى هو المرشد في الحقيقة لكل شيء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك الأمر لصاحبه. أما نظرية الفنان التي دعى إليها أصحاب وحدة الوجود، فمستددة إلى فكرة أخرى هي أن الله هو الوجود المطلق: فالصوفي في هذه الحالة لا يحاول الفنان عن إرادته، بل الفنان عن العالم الظاهر، وعن كل مالا حقيقة له في ذاته.<sup>(٤٥٤)</sup>، وفي الحق، مازاد نيكولسون شيئاً على ما وصف ابن قيم الجوزية بت<sup>(٤٥٥)</sup> من شأن هذا الفنان، بأنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه مات في غيره، وأن غاية العارفين والساكرين، الفنان في الوحدة المطلقة، ونفس التكثير والبعد عن الوجود بكل اعتبار، فلا يشهد غيراً أصلاً بل يشهد وجود العين: عين وجود الرب، بل ليس عندهم في الحقيقة ربٌّ وعبد.<sup>(٤٥٦)</sup>

فمنما لإخفاء به، أن البقاء عند ابن عرب يعنيبقاء العبد بالله وجوداً، بعد فنائه عن الخلق، وعن كل ما يلحقه بكونه. ولم يكن ابن عرب بعيداً عن هذا حين صرخ بقوله: وقد ثبتت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

وحكم العدم هذا، هو الحكم الذي يفرض الفنان عن الخلق، وعن كل ما يلحقه بالخلق بكونه، ويبقى المتحقق في النهاية موجوداً بالله، قائماً به في جميع الأحوال: حالة روحية عزيزة لا تشهد في الوجود إلا الله. وفي عين تلك الحالة، يجسّد الشهود للعظمة الحاكمة (عظمة الجبروت) سراً لطيفاً من أسرار العرفان لا يشعر به كثير من الناس كما قال، ويرى ابن عرب في هنا المقام أن الحق

موجود بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالفنى عن العالمين، فالألوهية فى الجبروت البرزخ تقابل الخلق بذاتها، وتناسب الذات بذاتها، ومن هنا يتكلم عن نسبة هذا الجبروت إلى الحق من خلال حديثه عن الألوهية، ونفس تلك النسبة إلى الخلق، هذه النسبة التي وصفها بأنها لطيفة لا يشعر بها كثير من الناس. فلا إله إلا الله على هذا المقام الجبروتي وجهاً وجهاً إلى الخلق، لها التجلى بمقداستها في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل. ووجهة إلى الذات، تظهر به للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذه البرزخ وهو الألوهية.

وهذه الألوهية التي تقع وسطاً بين الذات الموصوفة بالفنى عن العالمين، وبين الخلق في صورة الكثيرة وتحولاته المتبدلة إنما هي في الحق الأسماء الإلهية الحسنة التي ندعوا الحق في ذاته بها.. قال ابن عربى وتحققناها - أي الألوهية - فما وجدناها سوى ما ندعوه به من الأسماء الحسنة، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يعرف العالم من الحق غير هذه الأسماء الإلهية الحسنة، وهو أعيان هذه الحضارات التي في هذا الباب<sup>(٣٥٦)</sup>، وهو المجال الوجودية التي تجعل في الذات الواحدة<sup>(٣٥٧)</sup>، ومن حضرة الأسماء الإلهية ظهر الجبر المسيطر على كل ما في الوجود.

- ٢ -

ويظهرنا موقف ابن عربى من الجبر والفناء على الخطورة العظيمة في مجال الدين والأخلاق، إذ الفناء عموماً حال يجعل من العبد مفقود القدرة على حرية الاختيار، مسلوب العقل والصرف والتبيير، حيث لا فرق في هذا الحال

بين جبر و اختيار.. ولما كان كذلك، فهو وبهذه الصفة المعهودة فيه - ينبع الإيمان الصادق في غرف العوام، ويحل الكفر الصربيج، ولا يرى صاحبه فرقاً بين الكفر والإيمان، ولا بين الطاعة والمعصية: الصالح على قدم المساواة مع الطالع، والمؤمن والكافر أمام الحق سواء، الأمر الذي دعى الفقهاء وأصحاب الأفق المحدودة من أرباب الظواهر: المترسمين بالعلوم إلى مهاجمته والتلصي منه.

ولكننا، من جهة أخرى، إذا كنا وجدنا أن هنالك نفراً من أصحاب الأفق المحدودة وأرباب الظواهر من المترسمين بالعلوم، يهاجمون ابن عربي، ويشربون حوله لغطاً كثيراً، فإن ابن عربي نفسه قد حمل عليهم حملته الواسعة في كثير مما كتب، ولم يدع مناسبة يجيء فيها ذكر هؤلاء الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، إلا ويشتد قلمه عليهم. فما خلق الله أشقاً ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معانٍ كتابه وإشارات خطابه، فهم هذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام.

ثم إنه ليندفع بقوة في حملته على علماء الرسوم الذين أثروا الدنيا على الآخرة، واتروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعمدواأخذ العلم من الكتب ومن أقواء الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما عملوا وامتازوا به عن العامة.. هؤلاء العلماء المترسمون بظاهر العلوم، لما كانوا على مثل هذه الأوصاف، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه، وعلى السنة رسلاً، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه، ولا حتى غير مؤمن..

على أن علماء الرسوم، وهم في إنكارهم على أهل الله يبحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ويدعون إلى دين الله على غلبة ظن، لا على بصيرة فشان بين من هو، فيما يفتى به ويقوله على بصيرة منه في دعالة إلى الله، وهو على بيته من ربه، وبين من يفتى في دين الله بغلبة ظنه. ومن أجل ذلك، سلم أهل الله لهم أحوالهم لأنهم علموا من أين تكلموا، وصانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحمقاني إشاراته كما قال أبو يزيد البسطامي، رضي الله عنه، في هذا المقام، يخاطب علماء الرسومة: أخذتم عملكم ميتاً عن ميت، وأخذتنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون: حدثني فلان عن هلان، وأين هو؟!.. قالوا: مات..

وهكذا يمضي ابن عربي في دفاعه عن علوم الحقيقة ضد علماء الرسوم لكنهما كان يعلم مسبقاً بالضرورة أن أقواله ستكون عرضة لسوء الفهم، أو سوء التأويل، ليجيء دفاعه - من ثم - دفاعاً في الوقت نفسه عن المكافحة التي ترأى لقلوب العارفين، وعن علوم الحمقاني الكشفية التي تفيض من تلك القلوب، ولا عجب في أن يتخذه ابن عربي مستدلاً لكل ما ينطوي به، ولكل ما يقوله، وهو الذي لم يصدر قط فيما كتبه إلا عن ذوق وتجربة، وعقيدة راسخة في عالم الشهود شهوده لوحدة الوجود.

\* \* \*

بالإضافة إلى أن حال الفنان للبيه لا يترك للفرد إرادة ولا حرية اختيار، نجد ابن القيم يصفه بقوله: "وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحد. وهو الواجب بنفسه. وما ثم وجودان - ممكناً وواجباً - ولا يفرقون بين كون وجود

المغلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده، وليس عندهم فرقاً بين "العالمين" و"رب العالمين"، ويجعلون الأمر والنهي للمح涸يين، وفناؤهم (أي هدم الشريعة) هو تلبيس عندهم، والمحبوب عندهم من يشهد العالى كلها طاعات، ولا معصية فيها، لشهوده الحقيقة الكونية الشاملة لكل موجود. فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية، بل ارتفعت الطاعات والمعاصي، لأنها تستلزم إثنينتي وتحدد، وتستلزم مطيناً ومطاعماً، وعاصياً ومعصياً، وهذا عندهم محض شرك، والتوحيد المحض ياباه<sup>(٢٥٨)</sup>.

ولا شك أن العلاقة واضحة بين الجبر والفناء عند ابن عرب، أو عند غيره من الصوفية، بيد أن فناء الإرادة الإنسانية فناء خالصاً ترتفع فيه المسؤولية الأخلاقية فتشمل حركة الإنسان الذي يحاول الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل مالاً حقيقة له في ذاته، هو من مقاصد الفناء عند أصحاب وحدة الوجود، حيث لا حرية ولا اختيار، بل جبرية محققة: "كل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية، وبمقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيناً، شريراً أو خيراً، وفقطما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم الإلهي القديم"<sup>(٢٥٩)</sup> الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى إثارة مشكلات أخلاقية عن إرادة الله للشر والمعصية، وعن خروج أفعال على غير مقتضى الإرادة الإلهية مما لا يعقل تصورة، وعن أمر الله بفعل وهو لا يريد، وعن عصيان العباد للأمر الإلهي<sup>(٢٦٠)</sup>، وبالجملة انتفاء العدالة الإلهية، واحتفاء معنى الثواب والعقاب، وتنويع الأخلاق والتکاليف والجزاء والمسؤولية<sup>(٢٦١)</sup>.

على أن كل هذه المشكلات الأخلاقية التي تظهر في مذهبه تتصل بالأمر الإلهي كما يتحققه هو، وكما يتاسب مع أهل الشهود للوحدة، لا كما يتراءى لأنك إنسان وكل إنسان. ويقول ابن عربى: "... فالأمر منه إليك ومنك إلية. غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمى مكلفه اسم معمول" (٢٦٢). ومن الجائز أن تفهم كلمة "الأمر": هنا بمعنى أمر الوجود على نحو القوله: فأمر الوجود من الحق إلى الحق، ومن الحق إلى الحق، ولكن يظهر أن المراد بها "الطلب" - كما يقول الدكتور عفيفي - وهو مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً، لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شيء، بمعنى أنه يكلفه فعله، بل بمعنى أن حاله تقتضي حصول ذلك الفعل. وإذا كانت حالة العبد تقتضي حصول ذلك الفعل - كانا ما كان - صارت بالضرورة والقمة تحت الإرادة الإلهية. والإرادة الإلهية تتعلق بالناحية التي تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة، وهو المراد بقوله: وما كلفك إلا بما قلت له كلفني: بحالك وبما أنت عليه، فهنا يكون أمر الحق إظهار الموجودات في العالم الخارجي على نحو ما تعطيه أعيانها الثابتة (٢٦٣).

صحيح أن لله إرادة، ولكنها تتعلق بالناحية التي تقتضيها طبيعة هذه الأعيان، فالله يريد كيده وكيته، من الأشياء، أعنى يخرج إلى الوجود الشيء المراد على نحو ما هو عليه في عينة الثابتة، وعلى ما كانت في علمه الأزلي، غير أن علمه تعالى شيء تعطيه الأعيان الثابتة عن نفسها (٢٦٤)، وهذا مما يتطرق مع ما يشير إليه من قوله: غير أنك تسمى مكلفاً، وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك، وبما أنت عليه... فهو يريد أن يقوله إننا إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف من الحق،

فيفلز أن نقول إن الخلق مكلف من قبل الحق، وإن الحق مكلف من قبل الخلق...  
ولا فرق. ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق (٣٦٥).

\* \* \*

وهنا يفرق ابن عربى بين الأمر التكوىنى والأمر التكليفى: الأمر التكوىنى يرادف أمر المشينة، والأمر بالتكوين، والأمر المخى. بينما يستخدم الأمر التكليفى بما يرادف أمر الواسطة، والأمر الجلى، أو أمر الشرع، كان يقول: خلق خلقان: خلق تقدير وهو الذى يتقدمه الأمر الإلهى، كما قدمه الحق وأخر الأمر عنه فقال تعالى: "إلا له الخلق والأمر" (٣٦٦)، والخلق الآخر بمعنى الإيجاد وهو الذى يساوق الأمر الإلهى وإن تقدمه الأمر الإلهى بالرتبة. فالأمر الإلهى بالتكوين بين خلقين: "خلق تقدير وخلق إيجاد" (٣٦٧).

وما سُئل بالأمر التكوىنى إلا لأنه موكول على المشينة، فهذا الأمر الإلهى بالتكوين ليس هو هو الأمر التكليفى الذى هو بالواسطة، فكل حكم ينفذ فى العالم وما حواه، هو حكم الله عزوجل، حتى لو خالق الحكم المقرر فى الظاهر الذى هو حكم الشرع، فلا ينفذ حكم إلا لله فى نفس الأمر، لأن الأمر الواقع فى العالم إنما هو يقع على حكم المشينة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، فان حكم الشرع المقرر هذا ليس بماء مصانع من نفاذ حكم المشينة. وإذا سألنا ابن عربى، لماذا؟!.. أجابة: لأن المشينة ليست له فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء، لذلك نفذ تقرير حكم المشينة خاصة . ولما كانت المشينة هي "عرش الذات"- كما يسمىها أبو طالب المکى - ولما كان سلطانها عظيماً، صار كل ما تقرره المشينة ينفذ، فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع خارجاً عن قبضتها.

يمضي ابن عربى ليصور حكم الأمر الإلهى بشقيه: التكين، والتکلیفه: "فإن الأمر الإلهى إذا خولف هنا بالمسى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة (يعنى الأمر التکلیفى) لا الأمر التکوینى، فما خالف الله أحد قط فى جمیع ما يفعله من حيث أمر المشينة، فولقعت المخالفۃ من حيث أمر الواسطة".<sup>(٢٦٨)</sup> ويشرح القاشانى هذا المعنى، فيرى أن حقيقة المشينة تقتضى الحكم لذاتها، لأنها نفس الاقتضاء، والاقتضاء هو تخصيص ما عليه العلم بالحكم فيقع ما تعلقت المشينة به، فإن الأمر الإلهى الذى لا راد له وحكم الله الذى لا معقب لحكمه: هو الذى تعلقت المشينة بوقوعه وجوداً وعدماً، فإن لم تقترن المشينة بوقوع العمل وأقترن الأمر به لم يقع، وإن اقترنت بالقتران الأمر به يقع، لأن المشينة إنما اقتضت وقوع الأمر بذلك العمل، لا وقوعه أى صدور العمل من المأمور المعين، فالمسى معصية ومخالفة إنما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط لا باعتبار التکوین الذى هو المشينة، فلا يخالف الله فى أمره الذى لا واسطة فيه فلا راد له ولا معقب.<sup>(٢٦٩)</sup>

ولا يظهر مما تقدم إلا التمييز الدقيق عند ابن عربى بين الأمر التکوینى الذى ينفرد ببعض المخالص والصفات التي تمیزه فی ذاته، وبين الأمر التکلیفى الذى خاطب الله به الخلق وبعث بمقتضاه الرسل. فالأمر التکوینى هو أمر حقيقى، ترتفع فيه الوساطة (الرسول)، ويوافق الإرادة، ولا يمكن أن يعصى لأنه هو كلامه -كن-. أما الأمر التکلیفى، فهو صيغة أمر وليس أمراً، هذه الصيغة ترد المكلف بوساطة الآباء، ولا يعلم بموافقة الإرادة إلا بعد حدوثها، أو من كشف له الله عن حال الممكن في ثبوته.<sup>(٢٧٠)</sup>

فظهور العاصي بمعصيته، والمطبيع بطاعته، خاضع للأمر التكويسي، لأن العاصي والمطبيع، إنما يفعلان ما كانت اقتضته طبيعة عينه الثابتة في كل منهما، وقد قرر الله أن يكون ذلك كذلك منذ الأزل. ولكن الذي اقتضته العين الثابتة، وقضى به الله، إنما هو فعلٌ فقط، لا يوصف بأنه في ذاته طاعة أو معصية<sup>(٢٧١)</sup>.

من أجل ذلك، لا يقال: إن الحق قدّر المعصية أولاً وقضى بظهورها، وإنما يسمى الفعل الذي تقتضيه العين الثابتة، طاعة أو معصية، لأنه يحكم عليه بعد ظهوره. إذا هو وافق الأمر التكليفي يسمى طاعة، وإذا خالفه يسمى معصية، وهذا هو المقياس الشرعي للدين، الذي يخاطب الله به الخلق ويبعث بمقتضاه الرسل. فمطابقة هذا الأمر أو مخالفته لأمر من أمور الدين يسمى تكليف لا تكويسي، فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سُمِّ طاعة وإيماناً واستلزم الحمد وإن أتى مخالفًا له سُمِّ معصية وكفرًا واستلزم النم. وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويسي، ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه.<sup>(٢٧٢)</sup>

ولا ينسى ابن عرب في هذا الصدد أن يذكر قصة فرعون وكفره، كما ذكرها من قبله الحجاج<sup>(٢٧٣)</sup>، فيقول إن فرعون بادعائه الألوهية قد أطاع الأمر التكويسي، لأن عينه الثابتة اقتضت ذلك، ولكنه خالف الأمر التكليفي الذي يحرّم الشرك بالله<sup>(٢٧٤)</sup>، فكل شيء بمقتضى الأمر التكويسي يسير في هذا الكون تحت عنابة الإلهية، لا يخرج عنها موجود كاناً ما كان، حتى أفعال الإنسان، طاعة كانت أو معصية، إيماناً أو كفراً، خيراً أو شراً، تجري وفق هذا القانون الجبرى الذي

يحكم الوجود كله من أعلى إلى أدناه، دونما يكون هناك خلل يعترض الموجودات ويكرهها على التحرر من قبضة ذلك القانون.

- ٣ -

وهنا يلزم أن نتساءل عن موقف ابن عرب من إسقاط التكليف، فهل كان ابن عرب بمحض تبرير التفرقة بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، يسقط التكاليف الشرعية؟!

لقد فهم الفقهاء، وفي مقدمتهم ابن تيمية<sup>(٢٥)</sup>، أن ابن عرب يعلن إسقاط التكليف، ونحن لا نحسب أحداً من الصوفية الصادقين ذهب إلى القول بإسقاط التكاليف، إذ ليس المقصود هو إسقاط التكليف، بل المقصود هو إسقاط «الكلفة»، وهو ذهاب كلفة العبادة فلا يصير العبد ملولاً منها، بل ربما تلذذ بفعل ما كانت نفسه تتصرف لفعله قبل ذلك، ولقد اعتبر الجنيدي أن من يهمل التكاليف بحجج إدعاء المعرفة ويزعم أن الفروض الشرعية إنما كانت وسيلة إلى الوصول، فالذى يفعل ذلك يعد السارق والزاني خيراً منه. فلذلك كان هنا من جنس الوصول، فهو وصول إلى سقر<sup>(٢٦)</sup>، فالفرق بين إسقاط التكليف وإسقاط الكلفة أوضح من أن يحتاج إلى دليل. وبين عربى الذى وضع منهجاً أحتجار فى تعليمه كبار المفكرين، لم يتوصل إليه من فراغ، بل بجهد وعمل وجهاد فى الله، وبإكثار من شأن التكليف.

ولابد أن نضع فى الاعتبار أن حقيقة المنصب شئ، وتحليلات المعلمين لنفس هذا المنصب شئ آخر، فقد يفهم هؤلاء المعلمين أن ابن عرب يقول بإسقاط التكليف فى مراحل التحقق بالوحدة الذاتية بالحق، وأنه لا سبيل لإقامة التكاليف

الشرعية فـى مذهب يقول بوحدة الوجود، ولكن مثل هذا الفهم ليس هو بالضرورة أن يعبر عن حقيقة المذهب فـى ذاته. وإذا كان ابن عرين يوجب حكم الشرع على المجنون والصبي، ومن غلبت عليه الحال، فـما بالك بالعارفين الوادلين؟!! فـهل هو بالفعل يسقط عن هؤلاء التكليف؟! إنه يعبر عن هنا قائلاً " ..والذى أقول به إن من غلب عليه حال، أو كان مجنوناً، أو صبياً، فهو تحت خطاب الشارع خلافاً لبعضهم، وذلك لأنـه مـا ثـمـ حال ولا صـفةـ فـى مـكـلـفـ يـخـرـجـ عـنـ حـكـمـ الشـرـعـ بـالـكـلـيـةـ، فـإـنـ الشـارـعـ قـدـ أـبـاحـ لـالـصـبـىـ وـالـمـجـنـوـنـ التـصـرـفـ فـيـماـ حـظـرـ عـلـىـ غـيرـهـمـ، وـلـاـ حـرـجـ عـلـيـهـمـ، فـكـيـفـ يـقـالـ زـالـ عـنـهـمـ حـكـمـ الشـرـعـ، وـهـمـ قـدـ حـكـمـ هـمـاـ بـالـإـبـاحـةـ، وـهـىـ حـكـمـ وـشـرـعـىـ فـعـلـىـ هـنـاـ، فـمـاـ خـرـجـ أـجـدـ عـنـ حـكـمـ الشـرـعـ، وـأـحـكـامـ الشـرـعـ مـبـنـيـةـ عـلـىـ الـأـحـوـالـ لـاـ عـلـىـ الـأـعـيـانـ."<sup>(٣٧٧)</sup>

\* \* \*

ثم أن هذه التفرقة السابقة بين الأمر التكويني والأمر التكليفي لا تـمـدـحـ فـىـ خطابـ الشـرـعـ مـطـلـقاـ، بل كل ما هـنـاكـ هو أنـ حـكـمـ الأـمـرـ التـكـوـيـنـىـ مـرـهـونـ بـمـقـتـضـىـ الـمـشـيـنةـ التـىـ لـاـ يـخـرـجـ عـنـ مـقـتـضـاهـاـ مـوـجـودـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ. وـلـقـدـ نـقـلـ عـنـ الشـعـرـانـىـ فـىـ "نـوـاقـعـ الـأـنـوـارـ" قولـهـ: " لـاـ يـصـحـ لـعـبـدـ قـطـ عـصـيـانـ الإـرـادـةـ الإـلهـيـةـ، وـإـنـماـ يـنـفـصـىـ الـعـبـدـ الـأـمـرـ مـنـ خـلـفـ حـجـابـ الدـاعـيـنـ إـلـىـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـ الرـسـلـ وـأـتـبـاعـهـمـ مـنـ الـعـلـمـاءـ، قـالـ تـعـالـىـ: إـنـماـ قـوـلـنـاـ لـشـىـءـ إـذـاـ أـرـدـنـاهـ أـنـ نـقـولـ لـهـ كـنـ فـيـكـونـ" <sup>(٣٧٨)</sup>، فـمـاـ وـقـعـ الـعـبـدـ فـىـ تـخـلـفـهـ عـنـ اـمـتـالـ أـمـرـ وـاجـتـابـ نـهـىـ، إـلـاـ إـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ وـالـنـهـىـ عـلـىـ لـسـانـ الـوـسـائـطـ مـنـ الـخـلـقـ، كـمـاـ إـذـاـ قـالـ الرـسـولـ أـوـ نـالـهـ لـلـنـاسـ: صـلـواـ أـوـ صـوـمـواـ، فـقـدـ يـقـعـ الـأـمـرـ بـهـ مـنـ الـعـبـدـ الـمـأـمـورـ، وـقـدـ لـاـ يـقـعـ

وأما إذا قال الحق تعالى لعبد من غير واسطة: **ثُنْ مصلياً أو صالحًا**, فإنه يقع ولابد تأمل قوله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقيموا الصلاة، واصبروا، وصبروا، ورابطوا، وجاهدوا، ولا يقع من بعض الناس شيء من ذلك، لتوقف امتناعهم على الإرادة، وهن لم ترد لهم امثال الأمر، فكانه تعالى قال لهم حينئذ: أطلقوا بآنفسكم من غير إرادتكم، وليس من قدرتهم ذلك، فكان المتعلق بهم جسم **ثُنْ**: لا روح لها، وكانت كلاميتهم يحرم عليهم استعمالها بخلاف ما إذا تعلق بهم **ثُنْ**: الحية، الذي هو الأمر الإلهي بلا واسطة، فإنه يوجد عين الجهد والرباط والصلة وغيرها من أفعال العباد في حين توجه الإذن لهم، وليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، وإنما كانت الصلاة تظهر في غير مصلى، والجهاد في غير مجاهد، وذلك لا يصح. فلا بد من ظهورها فيمن ظهرت عنه، فإذا ظهر ذلك ففيمن ظهرت عنه من المصلى أو المجاهد أو نحوهما، تسب الفعل إلى العبد وجاءه الحق تعالى، فضلاً منه أو عدلاً.

ولو أن العمل نفسه كان محلاً للتعميم أو التأثير لكان هو أولي بالجزاء، ولكن ما كان ليس محلاً لذلك، جعل الله تعالى الجزاء لأقرب نسبة إليه وهو العبد الذي هو **ـ الآلة**... ولو لا هذه النسبة التي جعلها الحق تعالى للعبد لكان ذلك قد حاصل في خطاب والتکلیف " (٢٧٩) ".

فابن عرب هنا يقرُّ التكليف بالتسبيحة التي جعلها الحق تعالى للعبد في أن يظهر على يديه الفعل، ولا يسقطه وفقاً لفرقته السابقة بين الأمر الإلهي بالتكتوين، والأمر الإلهي بالتکلیف. فليس من شأن تلك التفرقة أن تلفت الأمر الثاني (التکلیفين)، بل العكس هو الصحيح، ولا يزال الأمر التکلیفی قائماً لأن حكم

الأفعال العباد مع الحق كحكم الله النجاري أو الحائلي، والله المثل الأعلى، فإن الله يفعل بالواسطة وبلا واسطة. وبهذا القدر الذي هو كأنه الله، تعلق الجزاء والتکلیف، ولا دليل في العقل يخرج العبد عن الفعل ولا جاء بذلك نص عن الشارع لا يحتمل التأويل.

وإذا كانت الأفعال كلها من المخلوقين مقدورة لله تعالى، وكانت وجود أسبابها بالأصل من الله تعالى كذلك، فمن المحقق أنه ليس لمخلوق فيها مدخل إلا من حيث كونه محلاً له " فانت أنت محل العمل لا عامل، ولكن لو لاك لما ظهر

للعمل صورة لأنك عرض " (٤٨٠)

ولا تعنى هذه العقيدة الجبرية عند ابن عرب إسقاطاً لتكليف الشرع بمقتضى ما تعنى الأدب الذي توخاه العارفون المحققوون مع الله، وحتى ولو ذهب منها إسقاط التكليف فلا ينبغي أن يسمى بهذه الصفة، لأنه لا يوجد عارف بالله يسقط التكاليف الشرعية، وإنما صار عارفاً، ولكن طبيعة الأدب مع الله، كما تتحققها العارفون - تتفق هذه الجبرية، وإن ابن عرب ليقول: " اعلم أن الإنسان مجبر في عين اختياره عند كل ذي عقل سليم، مع أن جميع ما يظهر عنا من الأفعال يجوز أن يفعله الحق تعالى وحده، لا بأيدينا، ولكن ما وقع ذلك في الشاهد ولا ظهر إلا بأيدينا، إلا الأعمال بأعراض، والأعراض لا تظهر إلا في جسم، وهذا وإن كان صدق، فقد أنف أهل الله أن يصرحو به، وإنما قالوا الأعمال لله خلقها

وللعبد إسناداً مجازاً " (٤٨١)

فليس فـى مثل هذا القول ما يوحى بإسقاط التكليف تماماً كما يسقطه العابثون بالشرع، المستخفون به، واللاهون عن أوامره ونواهيه. وإنما العارفون بالله على الحقيقة هـوّضوا الأمر للـه فـى كل فعل وكل حركة، وفهموا من قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" <sup>(٢٨٢)</sup>، إنه من جنس الوعيد وليس هو بتفويض المشينة للعبد. وعليه، فلا يقال: من أجل هذا ؟ إن كان الله خالق أفعال العباد فـكيف يعتبـهم؟! لأن الشوابـ والعـقـابـ على ما تقدم - إنما هو استعمال العـبد لـفعل المخلوق لا على أصل المـلـقـ، ومن ثم، يـجـسـدـ العـقـابـ على الفعل لـصرفـ الاستـطـاعـةـ التـى تـصلـحـ لـلـطـاعـةـ إـلـىـ الـعـصـيـةـ لاـ عـلـىـ إـحـيـاتـ الـاستـطـاعـةـ.

ويفرق ابن عربى هنا بين الحكم والـأـثـرـ، ويقدم المشينة الإلهية الدافعة لـوقـوعـ مـقـتـ العـبدـ نـفـسـهـ، حين انـقضـ زـمانـ التـكـلـيفـ، فيـقـولـ: أـعـلمـ أـنـهـ لـأـثـرـ مـخـلـوقـ فـىـ الأـعـمـالـ التـىـ تـظـهـرـ عـلـىـ يـدـيـهـ أـبـداـ مـنـ حـيـثـ التـكـوـينـ، وـإـنـاـ لـهـ فـيـهـ حـكـمـ لـأـثـرـ. وـأـكـثـرـ النـاسـ لـيـفـرـقـونـ بـيـنـ الـحـكـمـ وـالـأـثـرـ. فـإـنـ اللـهـ تـعـالـىـ إـذـ أـرـادـ إـيـجادـ حـرـكـةـ أـوـ مـعـنـىـ مـنـ الـأـمـرـ التـىـ لـيـصـلـحـ وـجـودـهـ إـلـىـ مـوـاـذـهـ، لـأـنـهـ لـأـتـقـومـ بـنـفـسـهـ، فـلـمـعـلـ حـكـمـ فـىـ إـيـجادـ هـذـاـ المـكـنـ وـمـالـهـ فـيـهـ أـثـرـ.

فـهـذـاـ الفـرقـ بـيـنـ الـحـكـمـ وـالـأـثـرـ إـذـ تـحـقـقـهـ، عـلـمـتـ أـنـهـ لـأـثـرـ لـلـعـبدـ جـملـةـ وـاحـدةـ فـىـ الـفـعـلـ، فـلـمـاـذـ يـقـولـ: فـلـعـلـتـ كـذـاـ مـعـ أـنـهـ لـأـثـرـ لـهـ. وـلـذـكـ يـمـقـتـ نـفـسـهـ عـنـ اللـهـ إـذـ اـنـكـشـفـ حـجـابـهـ، وـيـنـكـشـفـ لـهـ يـقـيـنـاـ أـنـ ذـلـكـ الـفـعـلـ الذـىـ كـانـ يـدـعـيهـ لـيـسـ هـوـ لـهـ حـيـنـ انـقضـ زـمانـ التـكـلـيفـ، فـلـيـسـ المـرـادـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ يـمـقـتـ العـبدـ

على نسبة الفعل لنفسه فإن الله قد أضافه إليه، وإنما المراد أن العبد يمتحن نفسه، ولو أنه فعل مستحضرًا مشينةً لله تعالى في ذلك الفعل لم يمتحن نفسه عند الله. قال تعالى: " ولا تقولن لشء إتس فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ".<sup>(٣٨٣)</sup> فشرع المشينة ليدفع وقوع مقت العبد لنفسه "<sup>(٣٨٤)</sup>

وفي تفرقة ابن عربى بين الحكم والاثر، ما من شأنه أن يعطى تعلق العبد بفعل المشينة الإلهية التي اقتضت وقوع هذا الفعل أو ذاك، فما يكون من مقت العبد لنفسه يوم أن ينتقض زمان التكليف إنما هو ظلمة فرضتها كثافة الحجاب، فلم يستحضر موجهاً مشينةً لله تعالى، فكاناماً مقت العبد لنفسه - بعد كشف الحجاب - كان صادرًا عن غفلة لا حضور فيها، ومن شأن هذه الغفلة أن تستوجب تأثير المشينة، ونسبة الفعل للعبد لا للمشينة. على أننا إذا أخذنا تفرقة المجر جانى بين الحكم الذي هو إسناد أمر إلى آخر ليجایا أو سلبا، أو هو وضع الشيء في موضعه (على مقتضى الحكمة)، وبين الأثر الذي هو بمعنى النتيجة الخالصة من الشيء، أمكننا أن ندرك قول ابن عربى بأنه لا أثر للعبد جملة واحدة في الفعل من حيث التكوين، وإنما له فيه حكم من حيث إسناد الفعل إليه من طريق الإضافة على اعتبار أنه محل ظهور الفعل والآخرة ليس إلا.

\* \* \*

وعلينا من بعد أن تطرح السؤال نفسه مرة أخرى، فإذا يلزمنا التساؤل عن موقف ابن عربى من إسقاط التكليف، فهل كان ابن عربى بموجب تلك التفرقة السابقة بين الأمر التكوي니 والأمر التكليفي، يسقط التكاليف الشرعية؟!

واللجاجة على ذلك، لا مناص عندها من مراجعة آفواهه حول فكرة العبودية؟!.. ومن ثم فلا يكون من معنى إسقاط التكليف عند ابن عربى هو المعنى الذى تهمل فيه أحکام الشريعة بالكلية، بل غالباً ما هنالك عبودية محضة لله توجب الذلة والخضوع والافتقار، ويستلزمها تفويض الأمر كله لله، فإليه يرجع الأمر كله. ومع هذا، فقد نجد ابن عربى يفرق بين نوعين من العبودية: الأولى عبودية التصریف، والثانية عبودية الإمكان، حتى ليفهم من العبودية بمعناها الأول إسقاط التكليف، ولكن هذا الفهم يتلاشى تماماً في ضوء مذهب القائل بشهود وحدة الوجود، وهو مقام خصوص العلماء بالله، كما وصف<sup>(٢٨٥)</sup>.

وعبودية التصریف هذه هي مقام من المعرفة بالله تسقط فيه أحکام العبد بجريان الفعل الإلهي لـ ظاهره وباطنه، وذلك حين يرى ابن عربى أن العبد إذا نظر إلىه من حيث تصریفه لا من حيث ما هو ممکن، وأطلقت عليه اسم «العبودة» من ذلك الباب، فيمكن في المعرفة تركها من باب التصریف لا من باب الإمكان، لأن حقيقة العبودية الوقوف عند أوامر السيد وما هنا مأمور إلا من يصبح منه الفعل بما أمر به، والأفعال خلق الله، فهو «الأمر والمأمور»، فلين التصرف الحقيقى الذي به يسمى العبد عبداً قائماً بأوامر سيده، أو منازعاً له فيتتصف بالأباق، فبقى المسئى عبداً على ظهور الاقتدار الإلهي بجريان الفعل على ظاهره، إنما بموافقة الأمر أو بمخالفته..؟!

ولما كان العبد قائماً بتصريف الله له، فالعبد في هذا المقام موصوف على غير عبودية التصریف لأنه موجود بلا حكم. وهذا هو المقام الذي يفضله ابن عربى، (ـ وهو يسايق الأمر التكويني) ويرى أنه من المقامات التي تتحقق بها

جميع علماء الذوق من أهل الله. وليس فيه ما يوحى بالقول بإسقاط التكليف، بل يوحى بالذلة والافتقار إلى الله على دين الحضور وهجير العرفان.

ومن المحقق عندنا أن ابن عربى لم يكن من الغفلة بحيث يقع فيما وقع فيه بعض جهلاء الصوفية من اغلاط، في الحرية والعبودية، نبه عليها المراج الطوسى في اللمع، وعند من يؤمن بها في زمرة الطوائف الضالة، إذ المظنون عندها أن اسم الحرية أنت من اسم العبودية، للمتعارف عليه بين الخلق، أن الأحرار أعلى مرتبة وأحسن درجة، في أحوال الدنيا من العبيد، فقادست تلك الطوائف هذا على ذلك، فضلت، وتوهمت أن العبد، مادام بيته وبين الله تعالى تبعده فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حرراً، وإذا صار حرراً سقطت عنه العبودية.

هذا هو الوجه الذى يتوهם منه سقوط التكليف، فهل نادى ابن عربى بذلك فضلاً عن الإيمان به؟!.. والإجابة القاطعة أن ابن عربى لم يعرف هذا المعنى الساذج بين الحرية والعبودية، ولم يقل به، ولم يتأنى استخفاطاً بالشريعة إلى هذه الدرجة العابثة. فإذا كان ثمة حرية، فالحرية هنا حرية القلب عن كل ما سوى الله وتحقيقه بالعبودية المحسنة، لجريان الفعل الإلهي على ظاهرة وباطنه، وتترك التصريف لفناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية. وتلك هي عبودية التصريف.

أما عبودية الإمكان: فهو قول طائفة ترى خلاف ما يرى ابن عربى: أن الممكن له فعل، وأن الله قد فوض إلى عباده أن يفعلوا بعض المكنات من الأفعال فكلنفهم فعلها فقال: أقيموا الصلاة، واتمموا الزكاة واتو الحج والعمرة لله وجاهدوا

فى الله، فإذا أبتوا، أن للعبد فعلاً لم يصح ترك عبودية التصريف، فيكون العبد واقفاً عند حد عبودية الإمكان (التي تساوى الأمر التكليفي)، فلا يتصور على هنا تركها، لأنها كانت مع المكن ذاتية له<sup>(٢٨٦)</sup>.

وبهذا، يتضح موقف ابن عربى من إسقاط التكليف، فهو موقف لا تفصح عنه نصوصه، فضلاً عما يأبه بهاده حكم العرفان الذى تخافه لما وصل العارفون إلى ما وصلوا إليه من عبودية محققة إلا بإكثار من شأن التكليف، وهو الأتباع الورثة الذين أخذلوا من مشكاة النبوة مقامات القرب والوصول إلى الله، وما داموا هم ورثة النبوة على الحقيقة، فإن الصدق، كل الصدق، هو الذى يقرره ابن عربى من أن رجال الله على إحدى حالين<sup>(٢٨٧)</sup>: إما حال العبودية، وهو الذى وصفناه، وإما حال الحرية؛ وهو الاستراق بالكلية من جميع الوجوه، فيكون العبد حرًا بهذه الثابة عن كل ما سوى الله، وفيه أيضًا عبودية محققة.

- ٤ -

وإذا ثنا تحدثنا عن التمييز بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، وما يسفر عن تلك التفرقة من موقف يرى فيه إسقاط التكليف، فينبغي علينا أن نشير هنا إلى مسألة الثواب والعقاب، وهما عند ابن عربى مرتبطة بالرحمة الإلهية التي وسعت كل شئ .. كل شئ بغير استثناء، كما أن الثواب والعقاب لديه مرتبطة بالتكليف أيضاً، فما يصح خطاب الله تعالى للعبد بالتكليف ولا إضافة العمل إليه بنحو قوله: أعملوا، إلا لأنه محل الثواب والعقاب.

ويلوح أن ابن عربى يحاول التوفيق بين المعتزلة والأشعرية في أفعال العباد فبصدق رأى المعتزلة تارة، وبصدق رأى الأشعرية تارة ثانية، لكنه في النهاية يأخذ بالرأى الذي يراه هو أديباً مع الله، وانه ليقول: فصدق المعتزلة في إضافة الأفعال إلى العباد من وجه بدليل شرعى وصدق المخالف في إضافة الأفعال كلها إلى الله تعالى من وجه، بدليل شرعى أيضاً وعقلى، وقالت بالكتاب في أفعال العباد للعباد بقوله تعالى: لَمَا كَسِبُوا، وقال في المصوّرين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَيْنَ مَنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخْلُقِي، فأضاف الخلق إلى العباد.

وقال في عيسى عليه السلام: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ، فَنَسْبُ الْخَلْقِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو ليجاده صورة الطائر في الطين، ثم أمره أن ينفع فيه، فقامت تلك الصورة التي صورها عيسى عليه السلام طائراً حياً وقوله: يَرَادُنَ اللَّهُ، يعني الأمر الذي أمره الله به من خلقه صورة الطائر، والنفع، وإبراء الأكمة والأبرص، وأحيائه الميت، فأخبر أن عيسى عليه السلام، لم ينبعث إلى ذلك من نفسه، وإنما كان من أمر الله ليكون ذلك، وإحياء الموتى من آياته على ما يدعوه، ثم قال: فلولا أن الإنسان من حيث حقيقته من ذلك النفس الرحماتي ما صبح ولا ثبت أن يكون عن نفخه طائر يطير بجناحيه.

ثم يأتي رأى ابن عربى في النهاية ليأخذ بالرأى الذي يراه صالحًا أديباً مع الله، كما يجدد الصلة بين التكليف من جهة، ومسألة التواب والعقاب من جهة أخرى، قال ابن عربى: إنما أضاف تعالى الأفعال إلينا لأننا محل التواب والعقاب، وهي لله حقيقة، ولكن لما شهدنا الأفعال بارزة على أيدينا وأدعيتها لنا، أضافها تعالى إلينا بحسب دعوانا، ابتلاء منه لأجل الدعوى، ثم إذا كشف الله تعالى عن بصيرتنا، رأينا

الأفعال كلها لله تعالى، ولم تز إلا حسناً، فهو تعالى فاعل فيها ما نحن العاملون، ثم مع هذا المشهد العظيم لا بد من القيام بالأدب، فما كان من حسن شرعاً أضفناه إليه خلقاً وإلينا محلاً وما كان من سوء أضفناه إليها بإضافة الله تعالى، فنكون حاكين قول الله تعالى، وحيثنة يربينا الله عز وجل وجه الحكمة في ذلك المحسن سوء فنراه حسناً من حيث الحكمة، فيبدل الله مسيانتنا حسناً تبديل حكم لا تبديل عين.<sup>(٤٨٨)</sup>

ومما هو واضح في هذا، هو تعليق التواب والعقاب على دلالة التكليف، من حيث ما أضافه الله للعبد حالة كونه كانها مكلفاً مع أن الأفعال كلها لله على الحقيقة، ثم مع الكشف عن البصيرة والرؤوية الثاقبة التي يمنحكها العارف، تظهر الأفعال كلها لله تعالى، ولا يعطى الكشف كما لا تعطى البصيرة إلا رؤوية المحسنين من خير الأعمال والأفعال، لأنها جميعاً من الله.

ومن هنا فالرحمة الإلهية التي يراها العارف بعين الكشف وبالبصيرة أو بعين التتحقق بالوحدة الذاتية مع الله، هي التي تجعل الجميع في نعيم مقيد وليس التكليف الوارد على السنة الشرائع بماءح من تتحقق هذه الرحمة، لأن الرحمة أساس الوجود وأصل الخلق، والثواب والعقاب راجع إلى استعمال العبد لفعل المخلوق لا إلى أصل الخلق، فالوجود كله مرحوم بمقتضى هذا الأصل وذلك الأساس فليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمة الإلهية، وذكر الرحمة للأشياء عين إيجادها إليها، فكل موجود مرحوم.<sup>(٤٨٩)</sup>

فالنعمي الحقيقى عند ابن عربى: هو الحال الذى يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذى عنه ظهر. هنالك يتحقق كل من منزلته ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة، أى على درجة قريبه من الله. فمن تحقق بالوحدة الكاملة فى حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم، ومن سترته كثافة الحجاب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه. وفي النهاية مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختفت صوره وتعددت أسماؤه، يقول ابن عربى في حق أهل النار<sup>(١٩٠)</sup>:

على لذة فيها نعيم مباین	وأن دخلوا دار الشقاء فلإنهم
وبينهما عند التجلى تسابين	نعمي جنان الخلد فالامر واحد
وذاك له كالقشر والقشر صان	يسمى عناباً من عنوبة لفظه

وإذا لم يكن على هذا ثمة اختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، سوى درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله، ومرتبته في التتحقق بالوحدة الذاتية مع الحق، وكان مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، فإن ابن عربى يهدف من وراء ذلك، إلى أن الرحمة الإلهية هي التي تسع كل موجود، فتشمل الكافر بما تسع تماماً كما تشمل المؤمن، وتعلق بالعاصر كما تتعلق بالطبع، وبمقتضاهما يدخل الجميع الجنة.

\* \* \*

ومن خصائص الرحمة الإلهية أنها سابقة: أوجد الله تعالى بها الأشياء في صور أعيانها الثابتة على نحو ما ظهرت عليه في وجودها، فهي بهذا أصل الخلق ومنشأ الوجود وقد وجدت قبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو بين طاعة ومعصية.

وهذا الرحمة عنده وظيفتان<sup>(٢٩)</sup>: الوظيفة الأولى ميتافيزيقية، من حيث أن الرحمة تطلق على كل موجود أوجده الله، فإن الحق سبحانه هو واهب الوجود لكل موجود بمعنى أنه راحم لهذا الوجود ومن ثم فقد وسعت رحمته كل شيء من الموجودات، لا يمتثل منها موجود كالتـماـ ما كان، ولا تقتصر الرحمة على الإنسان فقط سواء كان خيراً أو مطيناً، بل هي تعم الموجودات جميعاً التي وسعتها رحمة الله، بما فيها وجود الشرور والمعاصي.

والوظيفة الثانية: أخلاقية، وهي رضا الله المطلق عن جميع الأفعال، خيرها وشرها، صالحها وطالعها، إذ ما كانت الرحمة تحمل على المؤمن والكافر، والمطيع وال العاصي، وبها يغفر الله الذنوب جميعاً، صارت رحمته تعالى وسعت جميع الأفعال: الخير منها والشر، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر، فلا ثانية قط في مجال الرحمة الإلهية ولا تمييز، فإن هذه التفرقة وذاك التمييز يظهران بمقتضى الأمر التكليفي لا الأمر التكويني. والرحمة أحاديد الجانبي شاملة، عامة، لا تفرقة فيها ولا تمييز.

وجميع الأفعال صادرة عن الإرادة الإلهية، وخاضعة في صدورها للأمر التكويني، وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكليفي، ثم

أن جميع الأفعال، بمقتضى الإرادة الإلهية الصادرة عنها، خيرٌ في ذاتها، وما كانت خيرٌ إلا لأنها مرحومة، ولم يُستَهِن بالشريرة، ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض، وإذا كانت شرارة الأفعال عرضية ففُضُّبَ اللَّهُ كذلك من أجلها عرضيًّا.

\* \* \*

ولا يخفى ما في هذه الوظيفة الثانية (الأخلاقية) من خطورة في منصب ابن عرين على الدين والأخلاق والجزاء والمسئولية. ومن هنا، فهو من فهم أنه يقول بإسقاط التكليف<sup>(١٩٢)</sup>، لاته مadam الأمر بهذه المثابة حيث لا فرق بين جنة ولا نار، ولا بين خير وشر، ولا بين طاعة ومعصية، ولا بين إيمان وكفر، ولا بين نواب وعقاب، فليفعل الجميع إذن كل ما هو أقرب إلى أهواء النفوس وأدنى إلى طغيان الشهوات، ومنهم جمِيعاً في النهاية إلى جنة الرضوان..!!

فمن يفهم تلك النظرة السطحية من أقوال ابن عرين، فلا مناص له من أن ينسب إليه القول بإسقاط التكليف وهدم الشريعة وبطلان أحكام الدين والقضاء الحتمي على الأخلاق، وينسى في هوجة هذا التسطيح أن ابن عرين كان متزماً بالشريعة، مقيداً بأحكامها، صادراً في أقواله عن مدرجة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة من طريق السلوك والميراث، ضارباً بتجربته الروحية في أغوارها، عارفاً بظاهرها وباطنها.. وإنما الأمر كله تحقيق وتفعيل، ونفذ أصليل إلى أسرار الدين التي لا تظهر جلية أمام العوام ولا تناسب فقط مع طفام الناس، ولكنها بالجملة رؤية موكولة إلى كشف البصيرة وذوق المرفان تناسب مع أهل الحضور

والشهود أولئك الذين يرون الخير كله في الوجود، ويرون الشر عرضاً زالاً  
ليست له حقيقة وجودية، إذ كان في الأصل عدماً وظلمة.

وبتلك الرواية النافذة صارت ذواتهم مجال للحق، فإذا نحن سلينا هذه الرواية  
عن العوام، فبمقدار سلبها عنهم تضاف إلى الخواص من أهل الذوق والشهود  
هؤلاء الذين يتحققون بوحنتهم الذاتية مع الحق، فيدركون ذوقاً مثل هذه  
الوحدة التي لا يدركها العوام، تماماً كما يدركون ذوقاً فعل هذه الرحمة الإلهية  
التي تعم الكائنات جميعاً على غير تفرقة وعلى غير تمييز، وليس كل ما لا يدركه  
الماء هو في حكم العدم، بل الإدراك لها هنا متعلق على قلوب العارفين، وهبها الله  
من العيون الكاشفة ما من شأنه أن تصيب بها الرواية على غير ما يراه الناظرون.  
ومن مقومات تلك الرواية عند ابن عربى ذهابه إلى القول بأن الرحمة الإلهية  
ساربة في الوجود كلها، لأنها أصل الخلق، منح الله بمقتضها الوجود لكل  
موجود وقد عممت كل شيء وجوداً وحكمـاً، وأنها عممت كل عين، وفي ذلك  
قال (١٩٢) :

فرحمة الله في الأكونان سارية  
وفي الذوات وفي الأعيان جارية  
مكانة الرحمة الشلى إذا علمت  
من الشهود مع الأفكار عالية

ولما كانت تشمل جميع الكائنات، فهي كذلك قد وسعت منذ البداية كل شيء  
على وجه العموم الذي لا تخصيص فيه مصادقاً لقوله تعالى: "ورحمتني  
وسعى كل شيء" (١٩٤)، بإطلاق الرحمة بهذه الكيفية حتى عممت جميع  
الكائنات هو نفاذ ذوقى أصليل إلى أسرار الدين عند ابن عربى وليس هذاماً

لأركانه، وهو رجاءٌ عذبٌ يبعث في النفوس فضائل القرية من الله، فيتلاشى فيها ذلك القنوط واليأس من روح الله، فتقبل على معرفته تعالى قبوءاً شديداً بقدر البعد الشديد كما في قوله تعالى: "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو

(٢٩٥) الفgor الرحيم

ثم ما الذي يمنع أن تشمل رحمة الله الكافر كما تشمل المؤمن، ويعمّ فضله - سبحانه - العاصي كما يعمّ الطبيع؟!.. ولماذا التحجّير على رحمة الله أن تناول بعض عباد الله؟!.. ثم أليس الكافر والعاصي من جملة خلقه تعالى؟!.. لماذا تقيد رحمة الله الواسعة بقيود العقول المحنودة والتنتزرات السطحية؟!..

ولكن الظاهر الذي لا شك فيه، أن الحكم على ابن عرب وأمثاله من الصوفية يأتي متقيداً على الدوام باغلال العقول القاصرة عن إدراك الحقائق كما هي عليه من معطيات الكشف والشهود، غير أن إدراك هذه الحقائق العلوية لا يتنهى، لا يحدّه إلا بذوق تفرضه التجربة الكاشفة عن باطن مصقول بخبرة الوعي، ولا يفرضه الظاهر من الأحكام في كل الأحوال.

- ٥ -

ومن منظور الرحمة الإلهية العامة في كل شيء، ومن منظور النونق والشهود لا منظور العقل القاصر عن مدارك الأدوات، يمكن النظر إلى مشكلة الخير والشر، فلا يمثل وجود الشر في منصب ابن عرب، إذا نحن وضعاً في الاعتبار منظور النونق والشهود، معضلة كبرى، ولكننا إذا قسماً الأمور بمقاييس

العقل، فلا يخلو قياسها من اعتبار الشر مسألة عصيرة التفسير فـى منصب وحدة الوجود، يلزم عنها التساؤل عن صدور الشر وجوده عن الله الموصوف باخـير المحسـن. وإذا كانت لله تعالى تجلياته، فهل من المقصـول أن يتجلـى فـى الشر؟!.. وإذا كان الله هو الفاعـل الحقيقـى فـى كل فعل، فكيف يفعل الشر والمعصـية؟!..

يرى ابن عربى إن الخـير فـى الوجود، والشر فـى العـدم، والحق تعالى له إطلاق الوجود من غير تعـيـيد وهو الخـير المحسـن الذى لا شـر فـيه<sup>(١٦)</sup>، وما كان الوجود كله خـيراً، وكان الله موصـوفاً باخـير المطلق وبالوجود المحسـن، صار الشر لا وجود له، فهو فـى حـكم العـدم وكل ما يـحـكـم عليه بأنه شـر، فهو حـكم نـسبـى، إـذ الوجود فـى ذاته ابن هو إـلا خـير محسـن لا شـر فـيه إـلا بـحـكم العـرض، فالذى يـنـالـه من حيث هو ممـكـن، من نـظر العـلم إـلـيـه، بذلك القدر يكون الشر<sup>(١٧)</sup>.

إنما الشر كالجهل، ليست له نسبة وجودـيـة فإذا كان الجـهل عـبـارة عن عدم العـلم لا غـير، فليس هو بأمر وجودـيـ، والعـدم هو الشـر، والـشـر قـبـح لـنـفـسـه حـيـثـما فـرضـتـه. وـهـذـا وـرـدـ فـى الخبر الصـحـيقـ أن النـبـى صـلـى الله عـلـيـه وـسـلـمـ قال فـى دـعـانـه رـبـه تـعـالـى: وـاـخـيـرـ كـلـهـ فـى يـديـكـ، وـالـشـرـ لـيـسـ إـلـيـكـ، فـمـاـ نـسـبـ - صـلـواتـ الله وـسـلـامـهـ عـلـيـهـ - الشـرـ إـلـيـهـ، فـلـوـ كـانـ الشـرـ أـمـراـ وـجـودـيـاـ، لـكـانـ اـيـجادـهـ إـلـيـ اللهـ إـذـ لـا فـاعـلـ إـلـاـ اللهـ، فـالـوـجـودـ كـلـهـ خـيرـ، لـأـنـهـ عـيـنـ الخـيرـ المحسـنـ، وـهـوـ اللهـ تـعـالـى<sup>(١٨)</sup>.

ولـكـنـ معـ ذـلـكـ، لا يـخلـوـ حـكمـ الشـرـ فـى الـوـجـودـ مـنـ نـسـبـ، فـإـلـامـ يـنتـسبـ الشـرـ إـذـ بـحـثـنـاـ عـنـ حـكـمـهـ فـىـ الـوـجـودـ؟!.. ولـلـاجـابـةـ عـلـىـ هـذـاـ نـسـنـظـرـ فـىـ قـوـلـ ابنـ عـربـىـ: فـمـنـ فـهـمـ هـذـهـ الـحـكـمـةـ وـقـرـرـهـاـ فـىـ نـفـسـهـ وـجـعـلـهـاـ مـشـهـودـهـ لـهـ، أـرـاحـ

نفسه من التغلق بغيره، وعلم أنه لا يفوت عليه بخير ولا بشر إلا منه. وأعني بالخير ما يوافق غرضه (العبد) ويلازم طبعه ومزاجه، وأعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلازم طبعه ولا مزاجه. ويقيس صاحب هذا (الشهود) معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يتعدروا، ويعلم أنه منه كان ما هو فيه.<sup>(١٤)</sup>

فابن عرب هنا - في هذا النص - يرجع بنا إلى فهم الحكمة التي تتقرر في داخل النفس، ويشهد لها النائق حالاً في طوابها ضميره ومدارك روحه. ولعل المراد بالحكمة: حكمة وجود الشر إذا هو وجد على الحقيقة، ولا تخله موجوداً عندك كما تقول، اللهم إلا إذا نحن قسنا الأمور بمقاييس لا تدرك بالذوق، بل بالعقل وحيلة الدليل. وما يذكره ابن عرب في الفصوص، كان قد ذكره في الفتوحات: حين قال: «واعلم أن مسمى الشر على الحقيقة وسمى الخير، إنما هو راجع إلى لوضع إلئن جاءت به أنسنة الشرائع، وإنما ملامية مزاج فيكون خيراً في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شراً في حقه. وإنما لكمال مقرر اقتضاه الدليل فيكون خيراً، أو نقص عن تلك الدرجة فيكون شراً، وإنما لحصول غرض فيكون خيراً في نظره، أو عدم حصوله فيكون شراً في نظره، فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها، لم تبق إلا أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر، هنا هو المرجع إليه عند الإنصاف والتحقيق».

لاحظ قوله: «إذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء»، تجد أن قياس هذه الأمور مقررة بمبادئ ذي بدء - بما يقتصر في عقل الناظر، حتى إذا ما رفع الناظر عن عقله غشاوة النظر ورجع إلى شهود الكشف والتحقيق، أدرك من فوره - أن الخير أصل الوجود وأن الشر عرض زائل لا أصل له، يتبعه الخير الدائم

وأغلبظن عندي أن المعنى الذي ي يريده ابن عربٍ ظاهر في نسبة الشر من حيث هو شر، إلى هذه الأحكام والأوضاع التي يقرّها العقل أو الشرع أو العرف، ففي حين لا يحكم بها الذوق الكاشف عن أصل الخير في الوجود. من أجل ذلك قال يعود حكم الشر في الوجود من حيث النسبة، إلى الشرع إذ أن الفعل في نفسه لا يقال فيه خير أو شر، ولكن الشرع هو الذي يحكم أحياناً على بعض الأمور أو الأفعال أنها شر. ثم هناك إلى جانب الشرع، نجد العقل، الذي يحكم على بعض الأمور بنتائجها حالة كونها شر، ثم المجتمع المخلص أو البيئة، أو أن الحكم على الشيء بالشر، راجع إلى مقاييس العرف الاجتماعي، ثم أخيراً عدم اللامنة لطبع الإنسان، وكل ما يلام طبع الإنسان يسمى خيراً، وكل ما لا يلام طبعه يصنفه شراً<sup>(٣٠٠)</sup>.

وعند ابن عربٍ أن الإنسان لا يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها، وما استمر في بواطنها بالعقل أو حيّة الدليل، لأن هذه الأفعال المقررة أولاً في علم الله لا يحيط بها عقل ولا يقام عليها دليل، لأنها فوق طور العقل، وإنما يدرك العبد ذلك بالذوق والشهود. وبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها. ولذلك يقيم المعاذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلام أغراضها. وهو ما يسمى عادة بالخير – وما لا يلام أغراضها وهو الذي يسمى عادة بالشر<sup>(٣٠١)</sup>.

\* \* \*

وهكذا، لا يدع ابن عربى للشر وجوداً فى العالم، ولنـ كـان، فهو عرضٌ أو وهـم، وفى التصوف عموماًـ كما يقول رسولـ تعدُّ الشـرور كلـها شيئاً وهـمـاً، ولكنـ اليقـين الذى لا شكـ فيه أنـ الحـقيقة الكلـية خـير فى ذاتـها، وكلـ الأشيـاء فى ذاتـها خـيرـة، وصـحـيـحة، وعـادـلـة، إلاـ أنـ الإـنسـان يـتـسـكـ بـأحيـاناً بـبعـضـ الـخطـأـ وـبعـضـ الـصـوابـ، وـفـى تـسـكـهـ هـذـاـ، إنـما يـرىـ الأمـورـ كلـهاـ بـعـقـلـهـ المـصـرـوـفـ عنـ مـعـونـةـ النـدوـقـ، وـلـمـ يـكـنـ أـسـبـيـنـوـنـداـ Spinoza بـعـيـداـ عنـ الـصـوابـ حـينـ اـسـتـخـدـمـ كـلمـةـ الـكـمالـ لـيـشـيرـ إـلـىـ الـخـيرـ الـذـىـ لـاـ يـوـصـفـ بـهـ الإـنسـانـ، وـلـيـتـحدـثـ عنـ وـحدـةـ الـحـقـيقـةـ وـالـكـمالـ فـالـحـقـيقـةـ وـالـكـمالـ يـعـدـانـ شـيـناًـ وـاحـداًـ<sup>(٣٠٢)</sup>

وهـكـذاـ أـيـضاًـ كـانـ ابنـ عـربـىـ، يـرـىـ الـوـجـودـ كـلـهـ خـيرـاًـ، وـيـرـىـ أـنـ اللـهـ قـدـ قـسـمـ الـعـمـلـ بـيـنـ الـجـواـرـ وـالـقـلـبـ فـجـعـلـ الـقـلـوبـ مـحـلاًـ لـلـعـقـ وـالـبـاطـلـ، وـالـإـيمـانـ وـالـكـفـرـ، وـالـعـلـمـ وـالـجـهـلـ، فـالـبـاطـلـ وـالـكـفـرـ وـالـجـهـلـ شـرـوـزـ مـاـهـاـ جـمـيـعاًـ إـلـىـ اـضـعـالـ وـزـوـالــ. لـمـاـ؟ـ!ـ لـأـنـهـ حـكـمـ لـاـ عـيـنـ لـهـ فـيـ الـوـجـودـ، فـهـوـ عـدـمـ لـهـ حـكـمـ ظـاهـرـ وـصـورـةـ مـعـلـوـمةـ فـيـطـلـبـ ذـلـكـ الـحـكـمـ وـتـلـكـ الصـورـةـ أـمـرـاًـ وـجـودـيـاًـ يـسـتـنـدـ إـلـيـهـ، فـلـاـ يـجـدـانـهـ، فـيـضـمـحـلـانـ وـيـنـعـدـمـانـ، فـلـهـذـاـ يـكـونـ المـالـ إـلـىـ السـعادـةـ<sup>(٣٠٣)</sup>

وابـنـ عـربـىـ يـتـدـقـقـ فـيـ شـرـحـ هـذـاـ كـلـمـ، بـعـاطـفـةـ إـيمـانـيـةـ لـاـ نـظـيرـ لـهـ فـيـماـ يـعـرـفـ منـ تـحـلـيلـ ذـوقـ يـقـنـمـ الـخـيرـ وـهـوـ الأـصـلـ، عـلـىـ الـشـرـ وـهـوـ الـعـرـضـ الزـالـلـ وـالـصـورـةـ الـعـدـمـيـةـ، فـيـرـىـ أـنـ الـإـيمـانـ، وـالـخـقـ، وـالـعـلـمـ، أـمـورـ تـسـتـندـ إـلـىـ أـمـرـ وـجـودـيـ فـيـ عـيـنـ، وـهـوـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ، فـيـبـتـ حـكـمـهـ فـيـ عـيـنـ، أـىـ فـيـ عـيـنـ الـمـحـكـومـ عـلـيـهـ بـهـمـ، لـأـنـ الـذـىـ يـحـفـظـ وـجـودـ هـذـاـ حـكـمـ هـوـ مـوـجـودـ بـلـ هـوـ عـيـنـ الـوـجـودـ، وـهـوـ اللـهـ الـمـسـنـ بـهـذـهـ الـأـسـمـاءـ، الـمـنـعـوتـ بـهـذـهـ النـعـوتـ، فـهـوـ الـخـقـ الـعـالـمـ الـمـؤـمنـ.

فيستند الإيمان للمؤمن، والعلم إلى العالم، والحق إلى الحق، والله تعالى ما تسمى بالباطل لوجوده ولا بالجاهل والكافر، تعالى الله عن هذه الأسماء علوًا كبيراً، فنزلت الكتب الإلهية والصحف على قلوب المؤمنين الخلقاء والرعايا والورثة، فسررت منفعتها في كل قلب كان محلاً لكل طيب<sup>(٤٠٤)</sup>

وظاهرٌ مما تقدم، إن الله تعالى - في نظر ابن عربى - لا يوصف بالشر، كما أنه تعالى لا يوصف بالباطل والكفر والجهل، وما كان الشرَّ عندما محيضًا، فالله لا يخلق العالم من مادة العدم المحيض التي هي الشر، والسبب في ذلك: هو أن الأعيان الثابتة قبل تعينها الوجودي، كانت في خزانِ الوجود والرحمة، موجودة على نحو ما. وهذا النوع من الوجود والمحل الموجودة فيه، يمنعان عنها صفة العدم المحيض، وإن كان الحق تعالى شرًا بذاته. وهذا مستحيل لأن الله سبحانه وجود محيض، وخير محيض، فلا مكان للعدم المطلق أو الشر المحيض في منهبه<sup>(٤٠٥)</sup> ابن عربى

وفي الواقع أنه قد يقال: إن العالم مليء بالشرور والرذائل والآفات، كالقتل والخراب والتدمير والزندي والفساد وسائر الرذائل والموبقات. أفلًا تعد هذه الأشياء الواقعية بالفعل شرورًا تکل على النقص الذي لا خير فيه ولا كمال؟!..

وعلى مثل هذا التساؤل الذي يفرضه منطق العقل، يجيب ابن عربى - بما كان أحباب الفرزالي قبله - لولا وجود النقص ما كان للكمال وجود.

إنما الشر الظاهر في الوجود، هو شر عرضٌ أو وهنٌ، وهو كذلك ضرورة لإظهار الخير المطلق، فلو لم يكن في الوجود شر لزال عنه صفة الخير المطلق، فلابد من وجود الشر في العالم تماماً كما لابد من وجود النقص في العالم يتจำกوا مع الكمال فالنقص في الوجود من كمال الوجود، وإن شئت قلت - من كمال العالم إذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصاً. ويقول ابن عرب في هذا الصدد: أعلم أنه من كمال الوجود، وجود النقص فيه، إذ لو لم يكن لكان كمال الوجود ناقصاً بعدم النقص فيه<sup>(٣٠٦)</sup>. والكون كله عنصران مستخرجان من جزئين من كلمة كن، وهما الظلمة والنور، فالخير كله من النور والشر كله من الظلمة<sup>(٣٠٧)</sup>.

وهذا صارت جميع الأفعال خيراً في ذاتها، ولا توصف بالشر إلا عرضاً، وبمقتضى كلمة كن هذه، أوجدت الرحمة الإلهية جميع الأشياء في صور أعيانها الثابتة قبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو طاعة وعصية. وهنا يتداخل معنا منظور الرحمة الإلهية العامة والفاعلة في كل شيء، فمن منطلق تلك الرحمة لم تكن لله إرادة للشر والمعصية؛ ولقد شاعت عنایة الله أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما استقر في أعيانها الثابتة، بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً، جاء هذا الخير عن استعداده الأزلي لإتيان الخير، وإن أتى شراً صدر هنا الشر عن استعداده الأزلي لإتيان الشر، وجنس العبد في الحالتين ثمرة عمله، أي ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل<sup>(٣٠٨)</sup>.

وإذا تحدثنا عن الأعيان الثابتة، وعلاقتها بالفعل الإنساني، انتقلنا على الفور إلى الجبرية: العقيدة التي يؤمن بها ابن عرب، فالإرادة الإنسانية مجبرة في كل

أفعالها، لأن ما كاتب به في ثبوتها الغيبي تظاهر به في وجودها العيني، يختار الإنسان فعلاً من بين الأفعال الممكنة، وهو في الحق ما اختار إلا الفعل الذي أراده الله منذ الأزل، لكن هذه الجبرية لا تفرض على الممكن من خارج وإنما هي جبرية ذاتية مصدرها في النهاية طبائع الأشياء ذاتها. ومادامت للأشياء طبائع ذاتية، فإن الجبرية التي يقول بها ابن عرب قد تفسح للإنسان مجالاً لكي يكون مسؤولاً عما يصدر عنه من أفعال لأنها خاضعة لطبيعة ذاته الخاصة، ومن دون مباشرة بحكم طبيعته عن الطاعة والمعصية، وعن الخير أو الشر، مطبع لتلك الطبيعة التي تخضع بدورها لقانون المشينة. وإذا لم تكون هذه الجبرية مفروضة على الممكن من خارج، فمن المحقق أن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه، ولكن وفق طبيعته الخاصة.

ولا يرى ابن عرب تناقضاً بين هذه الجبرية وبين أن يتحمل الإنسان جزءاً من تبعه أفعاله، وذلك حين يرى أن الطاعة والمعصية، والخير والشر يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه، فإن الإنسان الذي يطبع الأمر الإلهي أحياناً وبعصيه أحياناً، يطبع في الوقت نفسه دائماً طبيعته، بمعنى أنه يكون مجبراً ذاتياً على اختيار هذا الفعل أو ذاك، وهنا تتعدد مسؤوليته، لأنه يطبع طبيعته الذاتية الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام. وهذا القانون هو قانون المشينة الإلهية، فمن حيث خضوع الإنسان في أفعاله لطبيعته الذاتية، يجعله ابن عرب مسؤولاً عن خيرها وشرها، وإن كان في الوقت نفسه يسلب عن هذه الطبيعة كل قوتها، عندما يخضعها لقانون المشينة الإلهية.<sup>(١٠٩)</sup> فالجبرية هنا مع كونها جبرية عنيفة صارخة إلا أنها تفسح للإنسان جاتباً من المسؤولية، كيما يجيء مسؤولاً عما

يصدر عنه من خير أو شر، طاعة أو معصية، وفقاً لطبيعة ذاته الخاصة. وهذه المسئولية حتى ولو كانت مسئولية ضعيفة غير أنها بلا شك موجودة.

\* \* \*

ومما لا خفاء به، أن فى موقف ابن عربى هنا خطورة من الوجهة الأخلاقية أجمع عليها كثير من الباحثين<sup>(١٠)</sup>، فصرحوا أن الناتج الذى أسفروا عنها نظريته في مجال الأخلاق، لم تكن أقل خطراً من غيرها من نظريات قال بها كوحدة الوجود ووحدة الأديان، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الشواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الأخلاقى، وارتقت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين: العقل وحرية الاختيار، وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية المتصلة بفلسفته، وأن ابن عربى انتهى بنظريته فـى وحدة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله، والمكلف بتقييده هو الله الظاهر في صورة الإنسان، فالامر والأمر واحد، وتلادى هذا إلى امتناع التفرقة بين الخير والشر، وبين الاستقامة والإباحة، لأن الأفعال في ذاتها ليست خيراً ولا شرّا، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية، واختفى الإلزام الأخلاقى من منهبه بمعناه النقيق<sup>(١١)</sup>.

وتتساوى في صدق هذا التصريح ما كان أقربه ابن عربى من أنه ليس في مستطاع الإنسان أن يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر في بواطنها، بالعقل أو حيلة الدليل، وإنما يدرك العبد ذلك بالذوق والشهود. فإن الحكم على الأخلاق عند ابن عربى بالعقل وبحيلة الدليل هو هو نفس الحكم الذى

يرفضه في إدراك المدركين لوحدة الوجود. وهو هو كذلك الحكم نفسه الذي يأبه صاحب الكشف الذي من شأنه أن يدرك ذوقاً سريان الحق في الوجود وظهور كل ما يظهر منه على مقتضى طبيعة الوجود ذاتها. أما ما جاء في كلامه من توحيد الأمر والأمر، فليس فيه اسقاط للتكليف بمعنى الظاهر، بل فيه كمال أدب العارف المتحقق بوحدته الذاتية مع الله، وهذا لا يصح لأحدٍ قط إلا في عبودية التصريف التي سبقت الإشارة إليها، حيث تسقط أحكام العبد جريان الفعل الإلهي على ظاهره وباطنه.

ولنلاحظ أنه ما وصل صاحب النون المدرك الذي يشترط فيه تلك الحال، كما يشترط فيه إدراك الوحدة، كما هو عليه الأمر في نفسه، إلا بقدرة إنسانية على الفعل تتخذ أشكالاً من الجهد والرياضة والمعاناة الشديدة تجري فيها ميادين النقوس، على دين الأدب العظيم مع الله<sup>(٣١٢)</sup>، وتسير على طريق عسير صاعدة في معراجٍ من التراب المجبول إلى آفاق الأرواح والعقول، يرتفع بها الفرد المُدْ من التراب إلى السماء أوجاً فوق أوج في طريق طويل هو طريق النهوض بأمانة التكليف.<sup>(٣١٣)</sup>

فلنن كان موقف ابن عرب من الأمر الإلهي بقسميه: التكويني والتكميلي، أو من الطاعة والمعصية، أو من المخير والشر، فيه خطورة خلقيّة تترى للناظرین من أول وهلة، لا يكاد يختفي في منهبه الإلزام الخلقي بمعنى الدقيق، فلا تظهر لديه نظرية عادلة في الأخلاق والمعايير الأخلاقية تصلح لسلوك العامة، فلنذكر وفق هذا الموقف أنه ليس في وسع عامة الناس أن يتمسك أحدٌ منهم بنتائج منهبه قال الله: فلا فعل ما أريد إلا كل فعل هو خير.. كلا.. فإن النظرة الأدق والأعمق التي

شاءت عبقرية ابن عرب أن تنفرد بها في كل شيء، هي النظرة التي لا سبيل للعامة أن ينتهجو سبيلاً أو يسلكوا طريقها: إن أخلاقه، وإن ابتعدت عن دروب العامة، فقد سلكتها الخاصة أهل الشهود والحضور الدائم مع الحق، الذين يراقبون ما يجري على أيديهم من الأفعال ونصب أعينهم يعيّنهم الثابت بأنهم محل ومجلٍّ لا أكثر. فأخلاقه هي هي الأخلاق في قمة نقاوتها كما تتجلى في قلوب العارفين المشاهدين، أهل الحضور الدائم مع الحق.<sup>(٣١٤)</sup>

فهؤلاء هم الذين يدركون وحدة الوجود على حقيقتها، وهم هم الأحرار حقاً، الذين تحرروا من العلانق والأغيار، فطاب لهم البقاء دوماً في معية الله، تخلقاً بأخلاق الله، حين عرفوا الغاية فسلكوا سبيلاً وتحققو بمراد الله فيه، لهم يروا في الوجود إلا هو، فإليه يرجع الأمر كلُّه. فإذا تحن رأينا الجبرية التي يعتقدونها إيماناً بتلك الغاية تتوافر فيها عناصر الكشف والمشاهدة لقدرة الحقيقة الباقية وعدالتها، وتجليات أسمائها وصفاتها، فإن تكون كجبرية أحد من الذين لم يعرفوا لهذه الغاية طريقة، ولم يسلكوا لها سبيلاً. فإن الجبر الذي عرفه العارفون ليس هو الجبر السلبى الذى لا يدع للإنسان إرادة ولا قدرة ولا تخلقاً بخلق كريم، بل هو ثقة بما فى اختيار الله للعبد أصلح وأمضى مما يختاره العبد لنفسه إذا تستنى له فعل الاختيار وهو جاهل باختيار الله.

روى السُّلْمَى في طبقاته عن ابن عبد الله محمد الدينوري أنه قال: «اختيار الله تعالى لعبد - مع علمه بعده - خير من اختيار العبد لنفسه مع جهله بريه»<sup>(٣١٥)</sup>، وسئل أمير المؤمنين الحسين بن علي رضي الله عنه عما يعيشه أبو ذر الغفارى بقوله: الفقر أحب إلى من الفنى، والسم أحب من الصحة، فأجاب

الحسين رضي الله عنه رحم الله أبا ذئب، أما أنا فلأقول إن من أشرف على حسن اختيار الله لم يتمن إلا ما اختار الله.<sup>(٣٦)</sup>

وهكذا كان ابن عربي مُشرفاً على اختيار الله له، فلم يتمن إلا ما اختار الله له أبداً مع الله، فنادى بالجبر؛ عقيدة من عقائد الكبرى في معرفة الله، وعلى الله وحده فيما تولاه معارف الصوفية وعقائدهم قصد السبيل...

## الذaque

ذكرنا في مطلع هذا البحث أن مشكلة الحرية في التصوف على وجه العموم ترتبط بمكانة الإرادة الإنسانية وفاعليتها إزاء الإرادة الإلهية، لا بمعنى استقلال الأولى عن الثانية، ولكن بمعنى فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية. وإنها مشكلة تدور حول معنى العبودية التي يتحقق بها التصوف، فالآخرة يجب أن تلتمس في تحرر القلب عما سوى الله ومن خلال المباحث الثلاثة التي عرضنا فيها الفكرة - إن عند الصوفية بصفة عامة وإن عند ابن سحريين على التفصيص - يتبيّن لنا أن ابن عربى لا يخرج كثيراً في تصوراته للحرية التي هي جبرية محققة في معنى العبودية، عن تصورات الصوفية السابقين عليه لها، مع أنه صاحب مذهب في وحدة الوجود لم يسبق ظهوره في التصوف من قبله، وليس في القول بوحدة الوجود ما يأذن بوجود حرية للعبد تعلق من شأن الإرادة الإنسانية أو تجعلها مستقلة عن الإرادة الإلهية.

وإذا كانت الإرادة الإلهية هي الدعامة الأساسية التي تقوم عليها توجهات الصوفية الروحية، فلا يتصور ابن عربى إرادة فاعلة في هذا العالم - مما ظهر منه وما بطن - سوى إرادة الله. فهو يولي الإرادة الإلهية عناية بالغة لا يخرج عن قبضتها موجود من الموجودات، فكل شئ في هذا الوجود مراد للحق تعالى، وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده؟.. وكيف يوجد المختار ما لا ي يريد؟!..

وليس صدفة عارضة أن يقول ابن عربى في مقدمة الفتوحات : إنه لا راد لأمر الله، ولا منقلب لحكمه، يوتى الملك من يشاء، وينزع الملك من يشاء، ويعز

من يشاء، وبذلٍ من يشاء، وبضل من يشاء، وبهدي من يشاء، ما شاء الله كان وما لم يشاً أن يكون لم يكن، ولو اجتمع الخلق كلهم على أن يربدوا شيئاً لم يرده الله تعالى أن يربدوه ما أراده، أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده، وأرادوه عندما أراد منهم أن يربدوه، ما فعلوه، ولا استطاعوا على ذلك، ولا أقدرهم عليه.<sup>(٣١٧)</sup>

فليس فيما يورده ابن عربى في هذه العبارات من قبيل الصدفة، ولكنه عقيدة إيمانية راسخة في عالم الشهود، لا سبيل للعقل إلى إدراكها بمعزل عن الكشف والذوق ومنن الشهود. وهنا تتعدد عقيدة ابن عربى في فهم الإرادة الإلهية فيما لا يجعل إرادة الإنسان خارجة عنها بحال من الأحوال، فلعل المقصود من تلك العبارة الأخيرة.. أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده، وأرادوه عندما أراد منهم أن يربدوه ما فعلوه، هو تعميق النظرة إلى فعل الإرادة الإلهية الحاكمة في كل شيء، كما يدركها منطق الوجودان الدييني ممثلاً في التصوف، بقصد الفعل الإنساني، شريطة أن يجيء العميق موكلًا على منطق الوجودان الدييني المدرك لا على شيء سواه، ذلك الوجودان الذي يفهم أن الخلق لو أنهما اجتمعوا على أن يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده، لكنهم أرادوه لما أراد الله منهم أن يربدوه، ما قنعوا قط على فعله، لأنهم ما قنعوا الله حق قنعوا، ولا ذهموا أن القدرة على الفعل منه هو لا منهم.

فالعبارة أمامك تنقسم إلى قسمين: قسم يوحد بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، وفي هذا القسم يكون السبق للإرادة الإلهية إلى الإرادة الإنسانية ثم يحصل التوحيد من قوله: وأرادوه عندما أراد منهم أن يربدوه، فالإرادة هنا أولاً

هي من الله تعالى، والإرادة ثانياً موجهة إلى الإنسان هي أن يريد وينتزع عن الإرادة أولاً، والإرادة ثانياً، توحيد الإرادتين، لأنهما في الأصل هما إرادة واحدة.

ثم يأتي القسم الثاني من العبارة، وهو الفعل، والفعل مرهون بـ*يُرجِّحُوا الله* تعالى له، فإذا أوجده مع توحيد الإرادة تحقق، وإذا لم يوجد مع توهم وجود إرادة إنسانية لم يستحقق ولا أقدر الإنسان على فعله. لكننا الإرادة الموجودة هنا هي إرادة واحدة هي الإرادة الإلهية، ولكن متى توحد الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية؟!.. فـ*فَسَمْلَة* التي يرتفع فيها وجdan المتصوف غيري مثل هذه الإرادة حكمة إلهية وفعلاً إلهياً وليس في الوجود - ظاهره وخافيه - إلا هنا.

ويمقتضى تلك الرواية القلبية يجئ القام الذي يرقى فيه الصديقون الأمانة - كما يقول ابن عربى - إذا أتىهم الله بالقوة الإلهية وأمئذهم بالحق فلا يبعيدون عن سوء السبيل، لأنهم بالحق قائمون وإن خاطبوا الخلق وعاشروهم فليروا معهم وإن رأوه لم يروهم، لا لا يرون منهم إلا كونهم من جملة أفعال الله، فهم يشاهدون الصنعة والصانع مقاماً غمراً <sup>(٢١٨)</sup>.

\* \* \*

ولعل هذا الذي يقول به ابن عربى ضرب من الفناء عن إرادة السوى، وهو الذى وصفه ابن قيم الجوزية بأنه فناء صحيح في العقل والشرع، فإنه كذلك فناء خواص الأولياء وأنصه المقربين، يفسى فيه السالك بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فضلاً عن إرادة غيره، ويتعذر مراده بمراد محبوبه، ولكن ابن عربى من القائلين بوحدة الوجود، ولوحدة الوجود فناء وصفه ابن قيم بأنه

فناء الملاحدة، وهو فناء عن وجود السُّوَى، وأن أربابه ليقولون ما تمَّ غير الله، وعليه. فكيف يكون الفناء عند ابن عربٍ صحيحاً في العقل والشرع من الوجهة التي يتسم فيها الفناء بصيغة الفناء عن إرادة السُّوَى؟!..

وهنا يتبين علينا أن نلاحظ أن تقسيم ابن قيم الجوزية للفناء إلى ثلاثة أنواع<sup>(٣٩)</sup>، أولها: الفناء عن وجود السُّوَى، وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. وثانيتها: الفناء عن شهود السُّوَى وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرین وبعلوته غالية، ويحتوى فيما يحتوى عليه، على معانٍ السكر والجماع والمحو والاصطلام. وثالثتها: الفناء عن إرادة السُّوَى، وهو الفناء الصحيح عقلاً وشرعاً على ما وصفه إنما هو تقسيم لا تؤيده تجربة العارف الصوفية، لأنه تقسيم عقلي، والفناء حالة روحية عالية تتطلب بصحابها، لا تمييز فيها ولا تفرقة، ولا تخضع لعوامل التصنيف والتوصيف، وهي كلُّ واحد لا يتجزأ ولا يجري عليه قبول القسمة، ولا يعرف العارف في تلك الحالة متى، ولا كيف، تتوارد عليه.

فإذا نحن قسمنا الفناء إلى أنواع ومراتب انتقلنا - على الفور - من النون والشهود إلى وعي العقل وحيلة الدليل، بمقدار انتقالنا من المراتب العليا التي يشهد لها العارف ذوقاً في عين التجربة الذوقية إلى المراتب الدنيا التي تخضع لوعي العقل وتقسيم الدليل. وفي الحق، إنه لا فرق ولا تمييز ولا تجزء في أنوار التجربة بين فناء عن شهود السُّوَى، وفناء عن وجود السُّوَى، وإرادة السُّوَى، فإن حالة الفناء هذه - بوصفها مرتبة عليا يشهد لها العارف في بطن التجربة - طوراً يدق ويخفي عن مدارك إدراك العقول، لأنَّه فوق هذا الوعي وفوق هذا التصنيف.

وإذا كانت هذه الحالة لا تخضع لوعي العقل ولا لتصنيف الإدراك، فلا مناص لها من أن تتضمن في باطنها مستويات من الشعور تستقل في مراجيل التجربة الفياضة في مراتبها العليا فتشمل الأنواع الثلاثة جميعاً في غير تفرقة: الفنان عن إرادة السُّوى، وعن شهود السُّوى، وعن وجود السُّوى، غير مقصولة بعضها عن البعض الآخر، ولكنها متراقبطة في وحدة شعورية واحدة تجمعها التجربة ويفيض بها وعي الصوفى الذى لا يقبل التمايز ولا يجيز الانقسام. من أجل هذا، فما يقول به ابن عربى من توحيد بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، إنما هو مستوى من مستويات الشعور تتبه التجربة في حال الفنان ولا تنفيه. ولا عبره عندهما ب التقسيم ابن قيم الجوزية، إذ كان تقسيماً خارج دائرة التجربة وخارج نطاق الشعور.

\* \* \*

ولن تُنَكِّز دالما على فعل الإرادة الإنسانية، فلأننا بمثل هذا التركيز يثبت أمامنا وجود الخرية. أما نفس الإرادة، فمعناه في الوقت نفسه نفس الحرية. فلا معنى عندنا للقول بأن الإرادة في ذاتها مجبرة عند ابن عربى أو عند الصوفية لأننا إذا نحن وصفناها بالجبر، كان معنى ذلك أنها ليست إرادة بالمرة، بل شيئاً آخر لا معنى له، وإنما الإرادة - والمريد مشتق منها - تعنى أن هناك فاعلية حيوية قائمة في وجдан المتصوف يتوجه بها نحو غايته، وغايته هي إرادة الله. أما إذا نحن وصفنا الصوفي بأنه مسلوب الإرادة، فمعناه أنه قد بلغ برارادته - بعد مجالدة ومكايدة ومعاناة في منازل السير - الغاية التي جند نفسه وإراداته لخدمتها.. فهل يمكن أن تتنافى الإرادة في هذه الحالة مع المسئولة المقررة في عقائد الدين؟!

كيف وطريق الإرادة كله صعوبات يتكبّدُها الصوفي، منذ البداية، حفاظاً على تعاليم الدين: أوامره ونواهيه؟!..

صحيح أن المسئولية في عقائد الدين لا تتقرر بغير اجتماع ركنيها الأساسيين: العقل من جهة، والخبرة من جهة أخرى.. ولكننا مع هذا ينبغي أن تكون لدينا التفرقة واضحة بين عقل يعقل عن الله مراده وحكمه ويمثل خطاب المشينة الإلهية، وبين عقل آخر يضرب في متأهّلات الضلال على غير هداية من نور البصيرة أو نور الإيمان:

العقل الأول هو العقل الذي يوجبه الإيمان، وهو الذي تستقرّ بمقتضاه المسئولية في عقائد الدين. أما العقل الثاني، فهو عقل الفلسفة النظرية الذي من شأنه أن يثور على فرائض الإيمان وقيمه ولوازمه، فلا يفرق بين العلم والخبرة، ولا بين الحقائق والأوهام، ولا بين الصدق وما ينالقه من أكاذيب وأفتراءات، ولا بين مقتضيات الإيمان الصادق الوعي الأصيل، والمعطل الذي يعتمد على الخبرة والضلال والتهويل..

والرأي- من بعد - عندي: أن للإيمان فروضاً وقيماً ولوازم يوجّبها العقل القادر على تقبل الإيمان، ولا يوجّبها العقل المعنوز عن هذه القدرة العقلية بحال، تلك القدرة التي تفرق بالضرورة بين ما ينبغي لإيمان العالم المصنّق بقدرة الله تعالى في الواقع الجارى حين يتعلّقها على حكم المشينة الإلهية، وبين إيمان الغافل الذي يصنّق بكل أنواع الخيالات والخرافات.

فلا إيمان في الحالة الأولى فرض لازم على العقل يوجه العقل ولا ينفيه، لأنه قادر على أن يتعقله وينقيه من شوائب الخرافات والجهلات غير المعقولة. والإيمان في الحالة الثانية، يفتح أمام العقل البليد الجھول باباً من الحيرة والغفلة والجهالة العمياء. وما بين الإيمان في الحالة الأولى، والإيمان في الحالة الثانية بربخ العقل، فهما لا يلتقيان...!!.

فإذا قام العقل الشطة عقل الفلسفة النظرية، بثورته على الخرافات والجهالة وأوهام الخيال المريض، قام في الوقت نفسه رافضاً للخرافة على حق، ورافضاً لوجه الحق في كل شيء على غير وجه حق، فهو هنا يرفض الإيمان في الحالتين على السواء: إيمان العالم المصدق بقدرة الله، وإيمان الفاقد المصدق بالخرافة والتهويل. وهذا الموقف الذي يتبعه العقل إزاء رفضه لكل حقيقة إيمانية غبية ليس موقفاً عقلياً، لأن العقل في هذه الحالة ينأى بنفسه عن أخص خصائصه وأشرطته، ينأى بنفسه عن الخاصة النقدية، إلا لا معنى عندنا للعقل بغير التقد.

والنقد من شأنه أن يخلص الحقيقة من شابة الزيف الخناع، وأن يحفظ الفكرة من هوس الخرافات، وأن يفرق بين مستويات في العقيدة الإيمانية، قد يكون بمراعاة التفرقة فيها بين ما هو أدنى وما هو أعلى لب الاتصال، وأن يقارن ويوازن ويحلل ويرقى من المعارف التي يراها صالحة للترقى في معارج الإدراك على الوجه الذي تكمن التفرقة فيه بين ما هو حق وما هو باطل، ثم أنه ليس على الإيمان -بعد هذا كله- سائر الحق الدائم في التصور والاعتقاد حتى ليظهره بالظاهر الكامل والصورة المقبولة، ليشرق الإيمان في وضاعة القلب إذا هو أدرك فاعليته في الوجودان وضرورته للتنزيه عن لوثة التحرير والتغريف.

إنما العزلة عن العقل من قلة الدين، والبعد عنه ينبع عن التفهيم والتنوير، وهو كذلك ينبع عن مطالب الدين الرشيد.

وعليه، فإذا كانت السنولية في عقائد الدين لا تستقيم بغير اجتماع ركنيها الأساسية (العقل ، والحرية) - كما تقدم فسبقت إليه الإشارة - فإن ابن عربي لا يجتاز بالعقل إلى الحرية المطلقة التي تفضي به إلى اللامبالاة وعدم الافتراض بمقدار ما تغرس عنده احترام القوانين الإلهية المطبوعة في نظام الكون والوجود، فلا تعنى السنولية لديه خروجاً عن قانون المشيئة الإلهية فيحقق لنا عندذلك نعمتها بالحرية، لأنها لو كانت كذلك، تكون غفلة وعبثاً، وكانت فوضى لا نظام فيها، ولكنها تعنى طاعة لهذا النظام الشامل يتحرر فيه الممكن من دعوى الجحود والنكران، فتلزمه الدعوى حين لا يرضي بقضاء الله وقدره، لكنها ابن عربي يقرّ السنولية من جهة، ولا ينفيها لأنها مقررة في عقائد الدين، ثم إنه من جهة أخرى، لا يطلقها عبثاً في غير قيود.

فإذا شئنا أن نسمى هذا كله «جبرية»، فلن تكون التسمية خارجة عن الفناء في الذات الإلهية كما سلطها الصوفية..

\* \* \*

ومن منطلق فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية، وخضوع الأولى خصوصاً تماماً للثانية، تبلو الجبرية ظاهرة عند ابن عرب، ولكنها ليست الجبرية الميكانيكية أو المادية الآلية التي يتكلم عنها بعض المحدثين، أو التي يتكلم عنها

الرواقيون، ولن تكون هي هي الجبرية التي قال بها غير ابن عربى من المسلمين، لأن جبرية ابن عربى - بالإضافة إلى كونها جبرية يتحققها العارف بذوقه - هي عالم الشهود كما هو الحال عند الصوفية قاطبة. فهى كذلك جبرية يخضع لها كل كان فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار. ولما كان جميع ما يظهر فى الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها، وكانت طبيعة الوجود ذاتها ليست شيئاً سوى قوانين الحق يسير عليها العالم كله فى نظامه وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته، صار طريق الجبرية عند ابن عربى هو رضى الصوفى المطلق بقضاء الله وقوته.

ومعرفة الصوفى بهذا النظام الشامل تجعله يتخلص من ريبة العبودية الشخصية، ليتحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق، وليترافق فى مدارج العبودية لله صعداً إلى أن يصل لرتبة الإنسان الكامل الذى يتحقق فى نفسه تلك الوحدة. وإذا كان للحرية درجات فى عباد الله - كما يقول ابن عربى - فغير الأحرار أعظم عند الله درجة وأكمل وصفاً، والأصل معهم حفيظ يحفظ عليهم ترك الحرية والاسترقاء لما تعطيه الحكمة<sup>(٢٢٠)</sup>.

وإنما كانوا أعظم درجة وأكمل وصفاً، لأنهم عرفوا طبيعة الوجود ذاتها، التى هى قوانين الحق يسير عليها نظام العالم كله بما فيه ومن فيه، من أعلىه إلى أدنىاه، وهو الأمر الذى يحتم القول بارتياط مفهوم الحرية عند ابن عربى بنظريته فى الوجود وفي الأعيان الثابتة، فإذا مفهوم الحرية بمقتضى تلك النظرية جبرية مسيطرة على الوجود بأسره إلا كل شئ فيها خاضع للمشيئة الإلهية.

وليس من شك في أن معرفة الصوفية الكامل (ـالعارفينـ) بقوانين الحق في طبيعة الوجود ذاتها، هي التي تدفعهم إلى أن يتحققوا بوحديتهم الذاتية مع الله تعالى، تتحققما يتركون فيه الحرية أسترقاً لما تعطيه الحكمة الكاشفة في مثل هذا التحقيق. للأمر كلهـ من ثمـ ذوق يشهد سريان الحق في جميع ذرات المكناته وعلى هنا فلا تقوم حرية المكن إلا عن غفلةـ لا كشف فيها ولا شهودـ من شأنها أن تعجب هذا الذوق الكاشف المشهود. أما الرض المطلق بقضاء الله وقدره، فهو وإن تسمى بالجبر، فلا يكون جبراً كهذا الذي نعرفه، بمقدار ما يجيء عقيدة راسخة يوجّها حكم المغبة الدائم في رحاب الله.

\* \* \*

وعلينا أن نتسائل عن مكانة الإرادة الإنسانية عند ابن عربى: هل هي مسلوبة تماماً من الإنسان؟!.. وهى إذا كانت على هذا الوصف، فكيف يستقيم الطريق الصوفى بمعزل عن الإرادة القوية والعزمية الماضية والمجاهدة العصيرة الشاقة؟!.. وإذا كان ابن عربى يثبت فاعلية الجهاد، ويفرض على المريد طريق الشدة، وهو طريق ليس للرخاء فيه مدخل، على حد تعبيره، فهل هناك ثمة تناقض بين كونه يدين بالجبر من جهة، وبين كونه من جهة ثانية يقرر فعل الإرادة ويفسح لها مكاناً في تصوفه بما تتحققه الإرادة من مجاهدات ومكابدات يصل بها المتتصوف إلى غاية ما يصل إليه من حصول الكشف والإشراق؟!..

هنا يلزمنا أن ننتقل مع الإرادة من مراحلها العليا لدى العارف الكامل المتحقق بالوحدة الذاتية مع الله، إلى مراتبها الدنيا، قبل التجربة، والتي تقفها فقط على

المريد أثناء دخوله الطريق، فيلزم للمريد بداية أن تكون له إرادة فاعلة، قوية قادرة ، لكن يسير بها في الطريق ويتحقق له - بمقتضاهما - الوصول. وهنا أيضاً تجلّي الحرية مُثْلَةً في قوة الإرادة عند ابن عربى، إذ اشترط على الشيخ أن يحاسب المريد على أنفاسه وحركاته .. فيما ينفعها؟، وأن يضيق عليه بقدر صدّقه في إتباعه، ولا يسجّح له الرخص، فالرخصة إنما هي للعامة، لأنّهم قنعوا بكونهم يطلق عليهم اسم الإيمان خاصة، مؤذين لما فرض الله عليهم دون زيادة، ومن طلب الأنفس والزيادة على مرتبة العوام، فلا بد أن ينحو الشاذ في نيل المطلوب<sup>(٣٢١)</sup>

وهذا لا يتستّى للمريد إلا بجهاد قوى وعزيمة ماضية. والمجاهدة إنما هي مجاهدة داخلية توجه إلى النفس لتصلحها، وإلى الضمير لتوقفه، وإلى المزايا لتصقلّها وتذكّرها، وإلى الرزايا لتمجيّبها وتفنيّها، وإلى القلب لتغتّبها بالمعارف الإلهية، حتى إذا ما بلغ المريد درجة المعرفان تخلّى عن إرادته، أو تخلّت عنه إرادته، ليكون فعل الإرادة واحداً بارتحال الإرادة الإنسانية إلى الإرادة الإلهية، ورفع النسبة بينهما، فلا يرى الصوفى في الوجود إلا الله، ولا يشهد لنفسه فعلاً ولا إرادة إلا ما يجريه الحق عليه من تصارييف القدرة، فلذلكما الإرادة للمريد لازمة للطريق لا بد منها، وهما تكمن الحرية. والإرادة عند العارف المتحقق لا معنى لها، وهذا هنا موطن الجبرية، لأن العارف قائم بالحق فيما يصرّه الحق على ظاهره وباطنه من جريان الفعل الإلهي.

وما بين الحرية في الحالة الأولى للمريد، والجبرية في الحالة الثانية للعارف، تكامل لا ينفصّ في مراحل السلوك، وليس هو بالتناقض المزعوم، لأننا مادمنا

عرفنا الغاية التي يتحرك لأجلها نشاط الصوفية الروحى، فقد تلزمنا هذه الغاية أن تردد تصوراتهم وإشاراتهم ومعارفهم كلها إليها لا إلى شيء آخر سواها، ولا يتقوم جهاد العارف إلا من مقام خوفه من ربه، فالعارف من ربه خائفه ومن خوفه قادر على امتلاك زمام نفسه فلا تعبد به أبداً عن قصد هذه الغاية سبيلاً يستشرف الوصول إليها ويتططلع دوماً إلى التتحقق بها في الحالة التي يبلغ فيها أرقى منازل المعرفان.

وليس من قبيل المصادفات أن يجسّد امتلاك زمام النفس في القرآن مرتبة ترتيباً ضرورياً على الخشية من مقام الريوبينة، لكنه نتيجة لهذا المقام الإلهي وعاقبة له: فأما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن المهوى فلن الجنة هي السلوى. (النازعات: آية ٤٠ - ٤١) .. لهذا الترتيب الضروري الذي تفرضه ولو العطف، التس بين خوف المقام الإلهي، مقام الريوبينة، وبين نهى النفس عن إثبات هواها، إنما هو ترتيب جامع خوف المقام ونهى النفس في واحدة مشهودة واحدة، تفتح أجواء البصائر في ضرورة أن يكون العارف بالله على الدوام من ربّه خائفاً، وأن خوفه لمدعاة لأن يكون من القادر القادرين على امتلاك زمام نفوسهم.

فلو كان خوف المقام باعثاً لنهى النفس عن إثبات هواها، فلن يكون كذلك إلا وازعاً ملهمأ للنفس في أن تمتلك زمامها، ولا يجيء امتلاك زمام النفس في هذه الحالة - بوصفه صفة استعدادية في أول مقام - إلا توفيقاً من الله، فهو صفة موهوبية غير مكتسبة، لكنها مع هذا، لا تخلي من حق التربية وحق الاتساب إذا هي دعمت بوسائل المجاهدة وتذرعت بذرائع الصدق فيها وذرائع الإخلاص.

ولنذكر في هذا الصدد للإمام الجنتيـدـ قبل ابن عربـسـ إشارة يقول فيها إنه من اليسير أن يهدم الإنسان جبلاً بأظافرـهـ من أن يتغلـبـ على هواهـ، ولعل المعنى يرمـيـ إلى أن مكافحة الهوى مطلقاً أمر صعبـ المنـالـ إلاـ أنـ يكونـ وهـبـاـ لاـ كسبـ فيهـ، فالـذـينـ يـمـلـكونـ اـرـادـتـهمـ كلـيـةـ هـمـ موـهـبـونـ هـذـهـ الـقـدرـةـ وـهـذـاـ الـامـتـلاـكــ،ـ وـلـكـنـ معـ ذـلـكـ لـابـدـ منـ جـهـادـ أـبـنـ فيـ سـبـيلـ الـوصـولـ إـلـىـ مـرـضـاةـ اللهــ،ـ فـكـماـ لاـ يـصـحـ بـيـانـ بلاـ عـبـارـةـ،ـ لـاـ يـصـحـ كـذـلـكـ وـصـولـ بـلـاـ مـجـاهـدـةـ،ـ فـمـنـ اـمـتـلاـكـهـ لـزـمـامـ نـفـسـهـ يـمـتـلكـ الصـوـفـيـ دـنـيـاهـ،ـ فـيـتـحـرـرـ مـنـ رـقـ الـكـالـنـاتـ،ـ وـلـاـ يـمـلـكـ الصـوـفـيـ دـنـيـاهـ حـقـ الـامـتـلاـكــ،ـ إـلـاـ الـيـومـ الـذـيـ يـمـتـلـكـ فـيـهـ زـمـامـ نـفـسـهـ،ـ فـلـمـ تـعـدـ تـأـخـذـهـ الدـنـيـاــ،ـ بـعـدـ الـامـتـلاـكــ بـعـيـدـاـ فـيـ سـاحـاتـ الـوـلـهـ الـمـسـعـورـ بـعـوـالـقـهاـ وـعـوـالـقـهاــ،ـ وـبـمـقـدـارـ ماـ يـتـحـرـرـ مـنـ السـطـوـاتـ الـخـارـجـيـةـ يـتـوـجـهـ بـالـكـلـيـةـ نـحـوـ الـقـاـيـةـ الـتـيـ يـتـوـافـرـ عـلـىـ خـدـمـتـهـاـ مـتـحـمـلاـ بـالـعـبـودـيـةـ الـمحـضـةــ.

وعـلـيهـ،ـ فـإـذـاـ نـحـنـ فـهـمـنـاـ هـذـاـ،ـ فـقـدـ فـهـمـنـاـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ الفـارـقـ الـوـسـيـعـ بـيـنـ مـيـدانـ يـتـحـرـرـ فـيـهـ الإـنـسـانـ مـنـ أـجـلـ دـنـيـاهـ،ـ وـهـوـ مـيـدانـ الطـامـعـينـ الـفـاقـلـينـ،ـ وـمـيـدانـ آخـرـ يـتـحـرـرـ فـيـهـ كـيـانـهـ كـلـهـ لـأـجـلـ مـتـاعـ الدـنـيـاــ،ـ وـهـوـ مـتـاعـ الـمـفـتوـنـينــ،ـ بـلـ لـأـجـلـ تـصـحـيـحـ الـعـلـاقـةـ مـعـ اللـهـ تـعـالـىـ تـصـحـيـحاـ يـقـودـهــ،ـ إـذـاـ هوـ عـزمــ،ـ إـلـيـ جـمـعـ الـفـضـلـةـ لـلـقـائـهـ عـلـىـ دـيـدـنـ الـعـلـمـ الدـالـبـ وـالـجـهـادـ الـمـوـصـولـ،ـ ليـكـونـ مـنـ بـعـدـ مـوـصـولاـ مـعـهــ،ـ سـبـحـانـهــ،ـ وـصـلـةـ قـرـبـةـ وـمـعـرـفـةـ وـمـحـبـةـ وـإـحـسانـ..ـ هـذـاـ الـمـيـدانـ الـأـخـيـرـ هوـ بـغـيرـ رـبـ مـيـدانـ الـكـمـلـ مـنـ أـهـلـ اللـهـ مـقـاماـ خـصـوصـ الـعـارـفـينــ.

\* \* \*

## الهوامش

- (١) السراج الطوسي: اللمع- تحقيق د. عبد الحليم محمود طه عبد البالى سرور- دار الكتب المحمدية - القاهرة سنة ١٩٦٠م (ص ٤٥٠).
- (٢) الرسالة القشيرية - تحقيق معروف رزق- وعلى عبد الحميد بنطه جن- دار الجليل- الطبعة الثالثة- بيروت سنة ١٩٤١هـ - ١٩٩٠م (ص ٢١٨-٢١٩).
- (٣) الرسالة القشيرية: (ص ٢١٩، ٢٧١، ٢٦١)، مواضع متفرقة.
- (٤) الراغب الأصبغى: المفردات فى غريب القرآن -أعنه لنشر د. محمد أحمد خلف الله- مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠م (ص ١٦٠).
- (٥) د. حسن الشرقاوى: معجم الفاظ الصوفية- مؤسسة مختار للنشر والتوزيع- القاهرة- الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ (ص ١٢١).
- (٦) الراغب الأصبغى: المفردات فى غريب القرآن ص ١٦٠، وفيما يتعلق بالحديث الوارد راجع الرسالة القشيرية (ص ١٩٩). وهي هنا المعنى يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢هـ)؛ وعبد الشهوة أسوأ عند الحق، من الفلامان والعبد المسترقين. فإن هؤلاء يصيرون أحرازاً بلفظ واحد من السادة، وذلك يعيش عيشاً حلواً ويموت ميتة شديدة المرارة. وعبد الشهوة لا يجد خلاصاً في ذاته، إلا بفضل الله وإنعام خاص (راجع: المثنوى- ترجمة وشرح د. إبراهيم الدسوقي شتا- طبعة المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة سنة ١٩٤١هـ- ١٩٩٧م- الكتاب الخامس: ص ٤١) ومن الواضح أن الحرية التي ينشئها الصوفية، هي حرية الإنسان من الداخل، وتحرره من شهوات نفسه، وامتلاكه لزمام الاقتدار والتفرد والاستعلاء على طفيان الصبوتات، وهى الحرية التي عبر عنها جلال الدين الرومى.

- (٧) الجرجاني: التعريفات - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة ١٤٣٨هـ - ١٩٢٧م (ص ٧٦).
- (٨) ابن المتن المصري طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريعة - دار المعرفة - الطبعة الثانية - بيروت لبنان ٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م (ص ١٣٠).
- (٩) الرسالة القشيرية (ص ٢١٩). وهذا المعنى الذي يذكره القشيري قد تبّأ عليه أبو عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) حين ذكر أنه مما لا بد للعبد منه تصحيح العاملات وإدامة للمجاهدات حتى يتم له تصحيح المقامات كلها في حال الإرادة - وبصحبة الإرادة تصحيح المقامات كلها عليه. (أصول الملامية وغلطات الصوفية - تحقيق د عبد الفتاح الفاوى - مكتبة الزهراء - الطبعة الثانية - القاهرة ٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٢٨٩ - ٢٩٠).
- (١٠) القاشاني: اصطلاحات الصوفية - تحقيق د عبد الماجد محمود - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ٤٠٤هـ - ١٩٨٤م (ص ٣٢)، وراجع تحقيق آخر لاصطلاحات الصوفية للقاشاني، د عبد العال شاهين - دار النوار - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٤١٣هـ - ١٩٩٢م (ص ٨٢).
- (١١) الجرجاني: التعريفات (ص ٧٦).
- (١٢) الفزالي: كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء - ملحق كتاب الإحياء - دار المعرفة - بيروت - لبنان د/ت (ص ٧).
- (١٣) الرسالة القشيرية (ص ٣١٧).
- (١٤) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخطابي - القاهرة - الطبعة الثالثة ٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م (ص ٤٠).

(١٥) أبو طالب المكنى: قوت القلوب - مطبعة الأنوار للحمدية - القاهرة سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - جـ ٢ (ص ٧٣)، حيث يذكر المكس (ت ٢٦٦هـ) قوله: أقل ما يوصف به الصارفون الإخلاص في الحركة والسكون، وهو أجمل ما عننتنا والإخلاص عند المخلصين خراج الخلق من معاملة الخالق، فإذا لم يدخلوا كيف يغرسون؟! وأوألي الخلق النفس، فإذا لم يتكلّر القلب بهذه، كيف يتصف منها؟... والإخلاص عند المحبين أن لا يعمل عملاً لأجل نفس، ولا دخل عليه معاملة المرض والشرف إلى حظ طبيع، بل لتعظيم، ولا يشرك محبوباً في حب ذي الجلال والإكرام، ولا يعلق قلبه بما يروق من جمال، نا ملأه من نهاية الحسن وغاية الجمال، ولا سبيل إلى هنا إلا بعد معرفته، ولا معرفة قبل معيته، إذ ليس الخبر كالمعيضة، ولا معاينة إلا بنور اليقين، ولا حق يقين بوجود هوئ نفس، فإذا اكتشف المخاب ولهوى الهوى، طلعت عين اليقين (قوت القلوب ج ٢ ص ٧٣) وهي هنا ما من شأنه أن ينثني على وقوف الصارف مع الله مخلصاً إن في الحركة وإن في السكون، ولا تكتمل تلبيه المعرفة إلا أن ينفرده تعالى فلا يشرك محبوباً بحبه، وتلك - بلا ريب - صفات من تحرر عن رق الهوى وانتكشفت عن بصيرته حجب الفضلات، فصار يطالع عالم الملوك بعين اليقين.

(١٦) ابن عربى: ترجمان الأشواق - دار صادر - بيروت - سنة ٤١٢هـ - ١٩٩٢م (ص ٥٢).

(١٧) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الساقية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٤ (ص ٢٤٨).

(١٨) سورة ق: آية ٤٢

(١٩) ابن عربى: الفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطر جى، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ١٩١٤ - ١٩٩٤م، جـ (١٨٨-٨٧)، وراجع لابن عربى: فصوص الحكم، وتعليقات الدكتور عفيفى - طبعة دار الفكر العربى - بيروت

- (٢٠) ابن عرب: الفتوحات المكية ، ج ١ ص ٨١، وأيضاً الفتوحات ، ج ٥ (ص ٢٥٥ - ٢٥٦)، وراجع له أيضاً: نفاس العرفان ، منشور مع كتاب الكنه فيما لا بد للمرد منه، مكتبة صبيح ، القاهرة الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ١٩٦٧ م ص ٢٢ ، وله أيضاً: ترجمان الأشواق ص ٤٣، ٤٤ وله أيضاً: فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠ ، ومن نفس الجزء ص ٢٤٥، وأيضاً: راجع د. أبو العلا عفيف: التصوفة الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف- الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٦٢ (ص ٢٣٩)، وله أيضاً راجع : مقدمة الفصوص ص ٣٢، ٣٣ .
- (٢١) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تصحيح وتعليق محمد زهرى النجار، مكتبة الكليات الازهرية - الطبعة الثالثة- القاهرة سنة ١٤٠٩هـ ١٩٨٩ م (ص ٩ - ١٠).
- (٢٢) الشعراوي:طبقات الكبرى- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة د/ت (ج ١ ص ١٧).
- (٢٣) سورة الزمر: آية ٤٢.
- (٢٤) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء-دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى بيروت، لبنان، سنة ١٤٠٩هـ ١٩٨٨ م (ج ١٠، ١٢).
- (٢٥) الرسالة القشيرية: (ص ٢٢٠).
- (٢٦) المصدر السابق: ص (٢٤١).
- (٢٧) ابن المقين المصري: طبقات الأولياء (ص ٧٠).

- (٢٨) أبو عبد الرحمن السعدي: طبقات الصوفية (ص ٥٨).
- (٢٩) الرسالة القشيرية (ص ٤٠).
- (30) Mir Vali-ud-Din, Munshi Fazil: Sufism. In Radhakerishnan, S.& et al: History of Philosophy Eastern and Western London: George Allen & Unwin LTD , 1957, (pp. 171 – 172).
- (٣١) أبو عبد الرحمن السعدي: طبقات الصوفية (ص ٣٩٠).
- (٣٢) الرسالة القشيرية (ص ٤٠).
- (٣٣) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ٢ ص (٣٧٢-٣٧١).
- (٣٤) ابن عرب: الفتوحات المكية: ج ٢، ص (٢٣٩ - ٢٢٨).
- (٣٥) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ٣ ص (٤٠٩ - ٤٠٨).
- (٣٦) ابن عرب: الفتوحات المكية (ج ٢ ص ٤١٠-٤١٢)، وستتناول بين طيات البحث كل هذه المعانى التي أودعها ابن عربى مقامات الحرية، ولكن هنا تجدر الإشارة إلى تفصيمه للدرجات مقام ترك الحرية، وهو التحقق بالعبودية المحسنة، فإن ابن عرب يشير إلى هذه الدرجات فيقوله فإن قلت: فكم للحرية من الدرجات؟ فنقول لها في العارفين من أهل الأنس؛ ستمائة درجة وتسعة وأربعون درجة، وفي العارفين من أهل الأدب؛ أربع وخمسون درجة ومائتا درجة، وفي الملامية من أهل الأنس؛ ستمائة وثمان عشرة درجة، وفي الملامية من أهل الأدب؛ نعمات وعشرون ومائتا درجة، وهذه الدرجات بأعيانها لم تترك الحرية

وزيادة ما يعطيه الترك من الدرجات لقيامه بالحكمة (الفتوحات ج ٢ ص ٤١٢)  
فمقام ترك الحرية يعني عند ابن عرب التحقق بالعبودية الخالصة والاسترافق  
بالكلية لما تعطيه الحكمة الإلهية من بقاء العبد الكامل مع الحق.

(٣٧) سورة ص آية ٣٠ و ٤٤.

(٣٨) ابن عرب: الفتوحات المكية (ج ٢ ص ٤١٠).

(٣٩) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة - دار نشرة للطباعة  
والنشر - الطبعة الأولى - بيروت ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م (ص ٣١٩ - ٣٢٠).

(٤٠) ابن عرب: الفتوحات المكية، (ج ٢ ص ٣١٧).

(٤١) وردت هذه العبارة تصبيراً عن علمات الصبوذية في (الرسالة القشيرية)  
ص ١٩٨.

(٤٢) الشمراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، منشور على هامش  
اليواقيت والجواهر - مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة ١٣٦٩ هـ، (ج ٢  
ص ١٥٩).

(٤٣) الرسالة القشيرية: ص (١٩٨-١٩٧).

(٤٤) القشاشي: اصطلاحات الصوفية: ص (١٢٢، ١٤٢).

(٤٥) الجرجاني: التعريفات، ص (١٣٧).

(٤٦) ابن عرب: تأصیلات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ملخص  
التعريفات (ص ٢٤٤).

- (٤٧) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء، وتعليقات الدكتور عثمان إسماعيل يعيسى -  
المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٦٥ م ص ٤٠١، وراجع تعليق رقم (٦)  
ص (١٢٠).
- (٤٨) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوتي: الحكمة في حدود الكلمة ص (٧٧٧، ٧٧٨).
- (٤٩) ابن عربى: أبواب المستقيم عما سأله عنه الترمذى الحكيم (ختم الأولياء، هامش  
رقم (١١٨) ص (٢٤٣).
- (٥٠) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوتي: الحكمة في حدود الكلمة ص (٧٦٨، ٧٦٩).
- (٥١) الجليلي: الإنسان الكامل - طبعة مكتبة مصطفى البابى الجلى - الطبعة الرابعة -  
القاهرة سنة ١٩١٨هـ ٤٠٢ م، ج ٢ ص (٤٧).
- (٥٢) الراغب الأصبغى: المفردات فى غريب القرآن ص (٤٧٩).
- (٥٣) ابن الملقن المصرى: طبقات الأولياء (ص ٣٢٠).
- (٥٤) الرسالة القشيرية (ص ٣٢٠).
- (٥٥) الفزالي: مشكلة الأئمّة، تحقيق د. أبو العلا عفيفى - الدار القومية للطباعة  
والنشر - القاهرة ١٣٨٣هـ ١٩٦٤ م، (ص ٣٩).
- (٥٦) ابن عربى: عنقاء مقرب فى ختم الأولياء وشمس المقرب - طبعة مكتبة صبح -  
القاهرة ١٣٧٢هـ ١٩٥٤ م (ص ٤).
- (٥٧) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء: وتحقيق د. عثمان يعيسى (ص ٣٧١).
- (٥٨) الحكيم الترمذى: المصدر السابق (ص ٣٧١).

- (٥٩) الهجوبرى: كشف الممحوب - ترجمة عن نشرة نيكلوسون، المحدث والكاتب الصوفى محمود أحمد ماضى أبو العزاب، ومراجعة إسماعيل ماضى أبو العزاب والدكتور إبراهيم الدسوقي شتا - دار التراث العربى للطباعة - القاهرة ١٩٧٤م (ص ٢٥٤) وراجع الفصول التسعة منها الهجوبرى عن الولاية (من ص ٢٥٤ إلى ص ٢٦٢).
- (٦٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام (ص ٤٠).
- (٦١) سورة الأنعام : آية ٧٥.
- (٦٢) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء (ص ٣٨٩).
- (٦٣) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء (ص ٣٩٠).
- (٦٤) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديين فى الإسلام، ترجمة عباس محمود جنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٨م (ص ٤٢)، وراجع د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د. عاطف العراقي مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م (ص ٢٢٢).
- (٦٥) ابن عربى: فضوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفى (ج ٢، ص ٢٤)، وراجع الفص الموسوى (ج ٢ ص ٢٠) إذ يرمى بموسى إلى مجرد الرسول لستقيم له المقابلة بن موسى الرسول والحضر الولي من جهة وبين علم الرسول (الذى هو علم أحكام الظاهر) وبين الأولياء (الذى هو علم أحكام الباطن) من جهة ثانية (راجع : مقدمة الدكتور عفيفى على فضوص الحكم ص ١٩) وليس هذه مفاضلة، إذ ابن عربى يفرق بين الولاية التسعة نبوة عامة، فكل نبى بهذه الشابة ولها، وبين النبوة الخاصة التسعة نبوة التشريع (راجع النبوة العامة ونبيه التشريع فى نصوص غير منشورة متعلقة بالنبوة والولاية والتوحيد وشمال

الأولياء ومقامات العارفين من القرن الأول للهجرة حتى القرن التاسع منها  
محلق تاريفي للدكتور عثمان يحيى على كتاب ختم الأولياء ص ٤٨١، ٤٨٠.

(٦٦) ابن عربى: فصوص الحكم، وتعليقات الدكتور عفيف (ج ٢ ص ٢٠).

(٦٧) سورة آل عمران: آية ٣١.

(٦٨) أبو المعالي صدر الدين القوينوى: إعجاز البيان فى تأويل ألم القرآن - دراسة  
وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٩ (ص ١٥٨)  
حيث يقول: وسر العلم هو معرفة وحنته في مرتبة الفيه، فيطلع المشاهد  
الموصوف بالعلم بعد المشاهدة بتور ربه على العلم، ومرتبة وحنته، فيدرك بها  
التجلى النورى للعلم من المخلوقات المجردة ما شاء الحق سبحانه أن يريه منها  
منها هي في مرتبته، أو تحت حيطة (ومنه البارق التي تدرك بها بعض  
مقاصد القرآن الكريب، ووحدة هذه المقاصد في ألم القرآن)، (وراجع دراسة  
للمحقق من نفس الكتاب بعنوان: الإنسان وفهم القرآن (ص ٢٧-٤٨). وراجع  
لابن طالب المكنى: قوتوت القلوب: ج ١ ص ٤، وص ٥٩ وما بعدها)، وراجع  
وصف أرباب القلوب في فهم القرآن (المعنى بحص ١١ وما بعدها). وللفزالي:  
الإحياء ج ١ (ص ٢٧٢-٢٩٣) وراجع لابن قيم الجوزية: الفوائد - تحقيق  
محمد على قطب - دار الدعوة - الطبعة الأولى - الإسكندرية ٤١٢ هـ -  
٩٩٢ م (ص ٩٠، ١). فنفس هذه المصادر إجماع على أن الصوفية يستقون  
مواردهم المعرفية من فهم القرآن وتنظيم الشريعة الحكيمية.

(٦٩) يقول ابن عربى:

إن النبوة بيت يسنا علىق  
وبينه موتق بقفل إيمان

ويقول ابن عربى تأكيناً على فكرة حقوق الولي بالنبي شرفاً، وإنما فلتنا ذلك  
لنلا يتوجه متوجه أنى وأمثالى أدعى نبوة، لا والله ما بقى إلا ميراث وسلوك على  
درجة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، وإن كان للناس عامة ولنا وأمثالنا

خاصة من النبوة ما أبى الله علينا منها مثل المبشرات ومكارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن إذا ما أستظره الإنسان، فإن هنا وأمثاله من أجزاء النبوة الموروثة (الفتوحات ج ٦ ص ٢٨٧).

(٧٠) **الحارث المعاسين: العقل وفهم القرآن.** تحقيق د. حسن القوتيل - دار الفكر - الطبعة الثانية ٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م (ص ٢٩٠).

\* \* \*

(٧١) بحث الصوفية- قبيل ابن عرب - فس القضاء والقدر، وفي خلق الأفعال، والاستطاعة والجبر، وكثرة الأصلح، والثواب والعقاب والغير والشر، والوعد والوعيد وغير هذا من مباحث تصل بمشكلة الحرية. وأجمعوا على أن الله خالق لأفعال العباد كما أنه تعالى خالق لأعيائهم وإن كل ما يفعلونه من خير وشر، فيقضاء الله وقدره وإرادته ومشيته، ولو لا ذلك لم يكونوا عبيدا ولا مربوبيين ولا مخلوقين. واستدلوا على آقوافهم بكثير من الآيات القرآنية الكريمة، كقوله تعالى: «قل الله خالق كل شيء» (الرعد آية ١٧)، وقوله تعالى: «إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ خُلِقَنَاهُ بِقُدْرَةٍ» (النمرود آية ٤٩)، فلما كانت أفعال العباد أشياء، وجب أن يكون الله خالقها، ولو كانت الأفعال غير مخلوقة، لكن الله خالق بعض الأشياء دون جميعها، ولكن قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ خَالِقٌ لِّكُلِّ شَيْءٍ»، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقال الكلاباذى (ت ٣٨٠ هـ): ومعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله خالق الأعيان، والعباد خالق الأفعال، تكون الخلق أولى بصفة الدرج في الخلق من الله تعالى، ولكن خلق العباد أكثر من خلق الله، ولو كانوا كذلك لكانوا أتم قدرة من الله تعالى، وأكثر خلقاً منه (التعزف لذهب أهل التصوف). تحقيق محمود أمين النوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٤١٥ هـ - ١٩٨٠ م (ص ٧٤، ٦٠). وربط الصوفية بين القضاء والقدر من جهة، وبين التوكل والرضا من جهة ثانية، فكان أن روى الطووسى (ت ٣٧٨ هـ) عن أبي

تراب التخشين (ت ٤٥٢هـ) أنه قال فن معنى التوكلا: طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالريوبية، والطعنية إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر؛ راضياً موافقاً للقدر. وروى عن الجنيد في معنى الرضا أنه قال رفع الاختيار، وإنه كذلك. كما قال الفناد - سكون القلب بمر القضاء، وسئل ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عن الرضا فقال: سرور القلب بمر القضاء (السلمي: ص ٧٨، ٨٠)، وأضاف المهروردى (ت ٦٣٢هـ) قوله في الرضا، أنه سكون القلب تحت جريان الحكم (عوارف المعارف - مكتبة القاهرة - سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ٤٠١)، وكانوا يزرون أن لهم الفعلًا واكتسابًا، وعلى الحقيقة هم بها متابون، وعليها معاقبون، ومن ذلك الأمر والتهي، والوعد والوعيد، ويررون أن معنى الاكتساب هو أن يفعل الفرد الفعل بقدرة محدثة (راجع: د. عاطف العسراوى: الفلسفة العربية مدخل جنيد - دار لونجمان - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م (الفصل الخاص بمشكلة الحرية عند الصوفية، ص ٩٤-٩٧) وراجع كذلك للدكتور عاطف العراقي: مدخل إلى مشكلة الإرادة عند الصوفية، فن كتاب الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد - الطبعة الأولى ١٩٩٨هـ - ١٩٩٨م، ص ١٠٨-١٠١)، وقد شرح الصوفية فكرة القضاء والقدر، ففرقوا بين مشيئة الله وإرادته، والمشينة مرتبة تلى العمل، وبها مما سرّان، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهو ما عانينا به بالمشينة يتحدد القضاء، وبالقدرة يظهر القدر، وعلم الله محيط بكل شيء، وأحكامه ولية مشيئة، وهي عرضة للمحو والإباتة يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنه أم الكتاب (الرعد: آية ٣٩): يمحو الله الأحكام من ناحية وسائل تغبيتها، ومن ناحية ظهورها في أماكن مناسبة لها، وهذا ما عبروا عنه بقولهم يمحو الأسباب ويبثث الأقدار، وبهذا أثبتت الصوفية فكرة القضاء والقدر، وما كان لهم أن ينفوها، ولكنهم فسروها تفسيراً فيه شيء من اليسر والمرونة، وذلك لأنهم مربون وقادة طريق، ولا سبيل إلى التربية إن سد الطريق على سالكيه. فن تفسيرهم للقضاء والقدر شيء من الأحتمال وخروج من حتمية الأزل

الصارمة؛ يفشل العبد ولكن في وسمه أن يendarك فشله، وباب التوبة مفتوح دائمًا، ومن العبر أن نفقد الأصل بحججة قدر خفية لا نعرفها (د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه- دار المعارف- القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٦م- ج ٢ ص ٤١).

أما ابن عربى، فقد عرض لتفسير القضاء والقدر وفق منبه فى وحده الوجود، فكان أقرب من غيره من الصوفية إلى حتمية الأزل الصارمة، كما جاء فى الفصل العظيمى من قوله فى الفرق بين القضاء والقدر، حيث عرف القضاء بأنه حكم الله فى الأشياء بان تكون الأشياء على ماهى عليه فى ذاتها، على نحو ما عرفها منذ الأزل، ومعرفة الله بالأشياء هو علمه بها على ما أعطته المعلومات مما هي عليه فى نفسها أما القدر، الذى يسبق القضاء عند ابن عربى، فهو توقيت ما هي عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد.

فما حثّم القضاء على الأشياء إلا ب أنها لأن القدر هو تعين وقوع شيء على ما هو عليه فى توقيت محدد. فكل حاكم - كما قال - محكوم عليه بما حكم به وفيه (فصول الحكم: ج ١ ص ٣١)، وهكذا لم يخرج ابن عربى عن جبرية الأزل الصارمة، وهكذا أيضًا يكون القدر بحكم تعريفه أسبق من القضاء، فإذا كان القدر هو توقيت ما هي عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد، كان معنى هذا، أنه تعين حدوث شيء من الأشياء على ما هو عليه فى عينه الثابتة فى وقت معين. وإذا كان القضاء هو حكم الله فى الأشياء، صار معناه: أن تخرج الأشياء بمقتضى الحكم الإلهى على مسرح الوجود بما قدر لها أن تكون عليه. من أجل ذلك، صار القدر سابقًا على القضاء، وصار القضاء تابعًا له. والله ينقذ حكمه فى الأشياء بحسب علمه بها، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه فى ذاتها. فكان القضاء والعلم على هذه تابعان للمعلوم، وكذلك الإرادة والمشينة. أما القدر، المقصود به تعين الوقت، سابق على هذا كل، لأنه راجع إلى الشيء المقدر نفسه، والشيء المقدر نفسه، هو هو الشيء، كما

كان في علم الله الأزلي (الخصوص الحكم وتعليقات د. عفيفي ج ٢ ص ٦٦، وراجع تصريحات الجرجاني ص ٥٢، ١، ٥٣، ود. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - بحث بالكتاب التذكاري عن ابن عربى في الذكرى المئوية الثامنة - دار الكتاب العربى - القاهرة ١٤٨٩ هـ - ١٩٦٩، ص ٦٥).

(٧٢) د. إبراهيم مذكور: مقدمة الكتاب التذكاري (ص ٢)، وراجع له أيضًا وحدة الوجود بين ابن عربى وأبيبيونذا، الكتاب التذكاري (ص ٣٨٠). وأيضاً الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ٤٠، وراجع للدكتور عفيفي: مقدمة الخصوص (ص ٣٩ وما بعدها)، وتفريق الطويل: فلسفة الأخلاق عند ابن عربى - الكتاب التذكاري، (ص ١٧٧)، وأيضاً د. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٨٤ - (ص ٢١٣).

(٧٣) الأعيان الثابتة هي حقلات روحانية متمايزة ، كل روح منها منتشر بكل ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد والأعيان وكل ما فيها من جملة معلومات الحق، ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة، غير ذاته من حيث تعيناتها، وتلك عين من الأعيان الإنسانية صورة نفسياتية مثالية ينفصل ما فيها من الحقائق العلمية، التي هي أحوالها في هذه الصورة إلى جزئيات مقدرة بمقادير زمانية يقارن كل منها وكلها معيناً من أوقات وجوده قبل وجوده (راجع شرح القاشانى على خصوص الحكم - طبعة مكتبة مصطفى الباجي الحلبى - الطبعة الثالثة - القاهرة ٤٠٧ هـ - ١٩٨٢) والأعيان الثابتة هي الحقائق المعقولة، أو الصور المعقولة للمكننات: تجعل فيها النبات الأحادية لنفسها في صور جميع المكننات التي يتصور وجودها فيها بالقوة، فهو أول درجة من درجات التعينات هي طبيعة الوجود المطلق، ولكتها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، بل هي مجرد قوابل للوجود وهي شيء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية، وإن كانت تختلف عنها في بعض الوجوه.ويرى الدكتور عفيفي أن الأعيان الثابتة مزيج عجيب من نظرية المثل الأفلاطونية، تدور الأولى

حول أن موجودات عالم الظواهر كانت ثابتة في ذات الله قبل ظهورها في العالم المحسوس، وهي كصورة عن ظهوراته المستقبلة تكون مضمون علمه القديم، ولا تختلف تماماً بل هي مقارنة أو هي علمه بناته.

لقد أظهر الله نفسه لنفسه في التعيين الأول، فرأى الله في ذاته أو في ماهيته عدداً لا يهالياً من هذه التعيينات. وعلم الله بالأشياء في العالم العقلي هو علمه بأعيانها الثابتة التي هي ذاته المفصلة في علمه، أي هي علمه بناته في هذا المقام، وعلمه تعالى بال الموجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفاً في صفحة الوجود، أو هو علمه بناته متجلياً في أعيان الموجودات. والأعيان الثابتة هي المرايا الأزلية للموجودات، وهي على ما هي عليه من العدم، مما شملت رائحة للوجود الخارجى، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي، فظهور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفه، ليس لها وجود عيني خارجي، فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود لزم أن يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية. ثم إننا لو أدركنا أن العالم في جملته ليس في الواقع سوى تجلي الحق في الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، أدركنا تبعاً أن الحق عين الدليل على نفسه. ولكن هنا الإدراك ذوقى كشفي ولا تغلو هذه الأعيان عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل المعقولة التي قال بها أفلاطون أو التعيينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم فهو إما أن يكون المراد بها العالم المعمول أو الأسماء الإلهية. ولنن كانت تقوم في جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية غير أنها تختلف عنها في خلال عرض ابن عربى للنظرية، وإنما يقع الاختلاف من حيث أن وحدة الأعيان كوجه معيّنة في الذات الإلهية وكصورة عاقلة في العلم الإلهي يميزها تسام التمييز عن مثل أفلاطون، أو بعبارة أخرى - على حد تعبير الدكتور عفيف - أن الاختلاف بين المثل الأفلاطونية ونظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربى يقع من وجهين الأول: أن الأعيان ليست صوراً أو معانٍ كلية بالمثل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابلها في العالم المحسوس.

والوجه الثاني؛ إنها تعيينات في ذات الحق الواحد بمعنى أن الحق إذا يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذات هذه الأعيان، وليس شيء من هنا في نظرية المثل الأفلاطونية بل هو أقرب إلى منهบ أفلوطين الإسكندرى في طبيعة الواحد والعقل الأول. (راجع: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي ج ١ ص ٥٢، ٥٠، ٥١، ٤٠، ٦٠، ٦١، ٩٠، والمجزء الثاني: التعليقات ص ٩، ٢١، ٢٣، ٤٨، ٦٩، ٦١، ٢٨٠، ٢٤٨، ٦٩، ٥٢ وراجع أيضًا

Aflifi, A: The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi. Cambridge: 1939,(pp.51 & 112).

وأيضاً راجع للدكتور عفيفي: الأعيان الثابتة. في منهب ابن عربى، والمندومات في منهب المصطلح - الفصل العاشر من الكتاب الشذكاري (ص ٢١٩)، وله أيضاً التصوف والثورة الروحية في الإسلام، حيث يرى أن هناك ثلاثة تيارات من الفكر أثرت في فلسفة ابن عربى؛ الأولى نظرية أفلوطين الإسكندرى في الواحد والكثير، والثانية: نظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض، والثالثة: نظرية الأخلاج في الالهوت والنسوت (ص ٩١). وراجع تفصيل هنا في: نظريات الإسلاميين في الكلمة (The Logos) - مجلة كلية الآداب - مجلد ٢ - جزء ١ - القاهرة سنة ١٩٣٤ (ص ٥٠ - ٥١). وفيما يتعلّق بمفهوم الأعيان الثابتة عند ابن عربى راجع:

Gregories, P.M.: The Human Presence.  
New York: Amity House, 1987, (p.76)

وراجع أيضاً أفلاطون: الأصول الأفلاطونية - فيديون - ترجمة وتعليق وتحقيق د. على سامي النشار، وعباس الشربيني - دار المعارف - ط ٣ سنة ١٩٦٥م، (ص ٢٢). ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة. راجع: عين ثابتة. (ص ٨٢١ - ٨٢٥)، ويقول القاشاني: العين الثابتة هي

الحقيقة في الحضرة العلمية، ليست بموجوده بل مدعومه ثابتة في علم الله.  
وفي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي (اصطلاحات الصوفية: ص ٤٣-٤٤)، وأيضاً وتعريفات الجرجاني (ص ٤٠).

(٧٤) ابن عرب: التجليات الإلهية، ومعه تعليلات ابن سوذكين، وكشف الغايات في  
شرح ما اكتفت عليه التجليات، تحقيق د. عثمان إسماعيل يحيى - مركز نشر  
دانشکاهی طهران ٢٠٨١هـ - ٩٨٨م (ص ٧٢-٧٣)، وكتاب كشف الغايات  
في شرح ما اكتفت عليه التجليات هو مؤلف مجهول، ويُعزَّزُ به وللممان إلى  
الصوفي عبد الكريم الجيلاني (ت ٨٢٠هـ أو ٨٣٢هـ) راجع: مقدمة د. عثمان  
يحيى: (ص ١١).

(٧٥) د. سعاد الحكيم: المجم الصوفي: الحكم في حدود الكلمة (ص ٨٣٢).

(٧٦) التجليات الإلهية، وراجع ما نقله الدكتور عثمان يحيى عن كتاب النفحات  
لصدر الدين القونوي (ص ٧٤).

(٧٧) الشمراني: الواقعية والجوهر، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة ٣٦٩هـ ج ١  
(ص ٧٣).

(٧٨) المجم الصوفي: الحكم في حدود الكلمة (ص ٧٨٢)، وراجع التجليات الإلهية  
وتعليقات د. عثمان يحيى تعليق رقم (٢٥٢) في شيبة التبوت.

(٧٩) ابن عرب: فصوص الحكم ج ١ (ص ٨٣).

(٨٠) ابن عرب: المصلد السابق ج ١ (ص ٥٥).

(٨١) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ٢ ص (٤٧٦) وراجع الشمراني، الواقعية  
والجوهر ج ١ (ص ٦١).

- (٨٢) ابن عربى؛ فصوص الحكم، وتعليقات د. عفيفى جد ٢ (ص ٦٤).
- (٨٣) مرتبة الأخذية للطلقة هي التي قال فيها ابن عربى: ابن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جن تعلی باحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وأما بطريق تصور المشاهدة، فالدليل العقلى يمنع من المشاهدة، والدليل السمعى قد أوما إليها وما صرخ، والدليل العقلى قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة التبوئية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل بمنظره إلا صفات السلوب لا غير ومسئى هذا معرفة.. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التفكير في ذات الله تعالى، بل من ليس كمثله شيء كيف يصل إلى معرفة ذاته.. والمعرفة بما ينبع للاله أن يكون عليه من الصفات التي يمتاز بها عن من ليس به وعن ذلك فهو المأمور بها شرعاً، فلا يعرف الله إلا الله.. (الفتوحات ج ١ ص ٦١١-٦١٢).
- (٨٤) د. أبو العلا عفيفى؛ التصوفة: الثورة الروحية في الإسلام (ص ٩٢-٩٩).
- (٨٥) د. أبو الوفا التفتازانى؛ مدخل إلى التصوف الإسلامي، حيث يقول: وابن عربى هو أول واضع للذهب وحدة الوجود Pantheism في التصوف الإسلامي، وهو منذهب يقوم على دعائم ذوقانية أساساً (ص ٢٤٥)، وراجع أيضاً د. إبراهيم ممكورة؛ وحدة الوجود بين ابن عربى واسبابونوفا (ص ٣٨٠) من الكتاب التذكاري، وله أيضاً الفلسفة الإسلامية منهاج وتطبيقه ويقول الدكتور ممكورة: ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أساسها ولديه فرط إيمان، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض، وهي لهذا تلامي الصوفية والروحانيين (ج ٢ ص ٧٤).
- (٨٦) د. أبو العلا عفيفى؛ التعليقات على فصوص الحكم ج ٢ ص ٤٦ و مقدمة فصوص الحكم (ص ٢٧، ٢٨).

(٨٧) لسان الدين بن الخطيب روضة التعريف بالخطب الشريف - تحقيق عبد القادر أحمد عطا عام ١٩٦٦، دار الفكر العربي، القاهرة د/ت (ص ٤٢١).

(٨٨) عبد الغنى النابلاوى: المثلج الجلى فى حكم شطح الولى - نشره د. عبد الرحمن بدوى، ضمن سطحات الصوفية، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨ (ص ١٩٦، ١٩٧) وفى هذا المقام الشهودى قال الوزير لسان الدين بن الخطيب المقتول (٦٧٧٦هـ) روايا عن ابن سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) إنه قال: الحق عن ما ظهر، وعين ما بطن، وما ثُمَّ من يراه، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالحق هو العين الواحدة، بل هو العيون الكثيرة، كما أن كلام الحق واحد من حيث ذاته وأيات بنيات من حيث الأسماء والسميات، وكذلك سائر الصفات، وكل مدرك يروم إدراك ذات العلية إنما يدرك ذات نفسه، فإن كانت نفسه فى رتبة النفس الكلية، إدراك الإنسانية، إدراك العقل الإنساني، وإن كانت نفسه فى رتبة النفس الكلية، إدراك العقل الكلى والأول وهو ذاته، فما يقى له ذات يعain بها ذات الله، وإنما يدرك ذات نفسه، فلا يدرك ذات الله على الحقيقة إلا الله (روضة التعرفية ص ٥١٣، ٥١٢) ولذلك هنا ما يؤكد عدم إدراك مرتبة الأحادية المطلقة التي لا قدم لها فوق فيها، وكم أكد ابن عربى قول الخراز هنا حين نقل قوله: إن الله تعالى لا يعرف إلا بجممه بين الأضداد.. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن فى حال ظهوره، وما ثُمَّ من يراه غيره، وما ثُمَّ من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنده (فصول الحكم ج ١ ص ٧٧) ومن قول ابن عربى: عين ما بطن فى حال ظهوره، هو أن الحق إنما ظهر فى صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذى ظهر بصورته، لأن الظهور والباطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا فى حال نظرنا إلى الأشياء، أما فيما يتعلق بالحق فلا ظاهر ولا منظور، فالحق ظاهر بنفس المعنى الذى هو باطن، وهو باطن بنفس المعنى الذى هو ظاهر (فصول الحكم ج ٢ ص ٥١) ولكن هنا المشهد هو مشهد كمثل العارفين

المعقدين الذين يشهدون الحق في الخلق، والخلق في الحق شهوداً ذوقياً لا  
وألفياً حسياً.

(٨٩) الشيخ حسن رضوان: روض القلوب المستطاب - ديوان عموم الأوقاف المصرية -  
الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٢هـ (ص ٨).

(٩٠) راجع مرتبة جمجمة الجمع التي هي شهود الخلق قائماً بالحق، ويسمى بالفرق  
الثاني، وهو لم وأعلى من الجمع، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما  
سوى الله، وهو المرتبة الأحادية (اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات  
المكية، لابن عربى: ص ٢٦، ٢٣، وأصطلاحات القاشانى: ص ٦٢، وتعريفات  
البهرجاتى، ص ٦٨، وعساواف المعرف، ص ٧٥، والملمع عن ٤٦،  
والكلاباذى - التعرفة: ص ٤٣، ٤٢، ١٤٣، والرسالة القشيرية: ص ٦٦، ٦٥  
والغزالى: الإملاء.. ص ٧ (١).

(٩١) الشيخ حسن رضوان: روض القلوب المستطاب (ص ٨).

(٩٢) في صد هذا المعنى الصوفي العميق لوحدة الوجود راجع ما نقله ابن خلدون  
(ت ٨٠٨هـ) عن شيخه العارف كبير الأولياء بالأندلس أنس مهدي عيسى بن  
الزيارات (المقدمة - تحقيق د على عبد الواحد والقى - دار نهضة مصر - القاهرة  
٩٧٩م - ٣٥٤ - ج ٢ (ص ١١١-١١١)). وراجع أيضاً عبد القادر عيسى:  
حقائق عن التصوف - مطبعة السلاط - حلب ٣٩٠هـ - ١٤١م  
(ص ٥٥٢-٥٥٢).

(٩٣) لون الماء لون إله ، تسبها السراج الطووس إلى أنس بزيد البسطامي في صفة  
العارف (الملمع: ص ٥٧) وقال ابن عربى: مثل الجنيد عن المعرفة والعارف  
فقال: لون الماء لون إله، أى هو متخلق بأخلاق الله حتى كله هو وما هو،  
وهو هو (الفتوحات ج ٢: ص ٥٧٧)، ومعنى هذا، أن العارف هو ما هو هو.

وهو هو؛ أي يصير العارف في حال فنانه واتخاده بربه كأنه هو الله، وما هو الله، ثم إنه في تخلقه بأخلاق الله هو هو الله، فهو هو من وجهه، وما هو هو من وجهه هو هو من وجه الحق، وما هو هو من وجه العبد.

(٩٤) عبد الغنى التابرسى: أقرب شرائح الفصوص إلى موارد ابن عربى النونية، توفى في الخامس من شعبان ١٤٢١هـ / ٥ مارس ١٧٣١ في دمشق، ودفن في الصالحة بجانب ابن عربى. وقد أهنتزت المدينة لموته إلى درجة أن أبوابها أغلقت ذلك اليوم (العلمة التابرسية في الرحلة الطرابلسية، تحقيق هربرت بوسه - مكتبة الثقافة الدينية د/ت، ص ٥).

(٩٥) عبد الغنى التابرسى: جواهر الفصوص في حل كلمات الفصوص - المطبعة العاصمية الشريفة - القاهرة ١٢٢٢هـ وبها مش الكلابي: شرح عبد الرحمن جامى على فصوص الحكيم ج ٢ (ص ٣٣٤، ٣٣٥).

(٩٦) ابن عربى: عنقاء متقارب (ص ٢٩).

(٩٧) ولعل الفرض من نفس شبهة الخلول عن الصوفية، يكمن في أنها فكرة تطابق القوال النصارى في الخلول والاتحاد، وبالبطلان واضح في مقالات النصارى على اختلافها، إن في التسول بالخلول، وإن في التسول بالاتحاد وقد أورد الباقلانى: (ت ٢٤٠هـ) إختلاف عباراتهم في معنى الخلول والاتحاد ثم رد عليهما، وأبطل قصورها فيما تصورته منها باليعقوبية والسطورية والرمية (راجع التمهيد في الرد على المحدث المغطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تقديم وتعليق محمد محمود الخطيبيرى، محمد عبد الحادى أبو ريدة - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٤٧م - ١٣٦٦هـ ص ٨٦ وما بعدها)، وذهب الفزالي في معارضته مقالة النصارى في الخلول والاتحاد، وأبطل معنى كل منها (راجع تارى الحسيل لاطفية عيسى بصرى الانجليزى، تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوى، دار المدايسة، الطبعة الثانية ٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ص ١٤١، ١٤٠، والمقصد

الأسمى، مكتبة القاهرة د/ت ص ٩٩١، ٢٠٠، والإحياء ج ٣ ص ٧٤٠)، وقسم ابن تيمية الخلول والاتحاد إلى قسمين مطلق ومعين: فإن كل واحد من الاتحاد والخلول إنما معين في شخص وإنما مطلق. أما الاتحاد والخلول المعين كقول التنصاري والغالي في الآئمة من الرافضة، وفي الشافع من جهال الصوفية. وأما الخلول المطلق، فهو أن الله تعالى بذلك حال في كل شيء، فهنا تعكيه أهل السنة والسلف عن قيام الجهمية، وكانتوا يكفرون بهم بذلك (راجع: مجموعة الرسائل والمسائل ٥ أجزاء) في مجلدين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٤٠٣ هـ ١٩٨٣م، ج ١ ص ٧٩).

(٦٨) ابن عرب: التجليات الإلهية (ص ٣٩٦)، هنا ويستعمل بعض كبار الصوفية هذه الرمزية الحسائية لبيان الصلة بين الله والعالم.

(١) ١٠١ (ذلك هو موقف الذين يخلطون بين المبدأ وظواهر الوجود ويعتبرون الله هو العالم أو العالم هو الله).

(٢) ١٠١ (ذلك هو موقف أهل الرسوم من رجال الدين أو من رجال الفكر، الذين يفترضون تالية في طبيعة الحقيقة الوجودية).

(٣) ١٠١ (ذلك هو موقف أهل التحقيق، الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إن شئت قلت: وحدة الوجود وكثرة الثبوت (راجع تعليقات د. عثمان يعيسي، تعلق رقم ٦٩٦ ص ٣٩٦).

(٦٩) العبارة للإمام الجنيد وتعنى أنه إذا انفرد القلب بالله، وتخلص مما سواه فهو دقائق التوحيد وغواصاته التي لا يمكن التعبير عنها، وإنما هي رموز وإشارات لا يفهمها إلا أهلها ولا تفصح إلا لهم وقليل ما هب ومن أفسح شيئاً من أسرارها مع غير أهلها فقد أباح دمه و تعرض لقتل نفسه كما قال أبو مدين رضي الله عنه:

وفي السر أسرار دقيق لطيفة تراق دماناً جهراً لو بها بحنا

وهذه الأسرار هي أسرار الذات وأنوار الصفات التي تجلب الحق بها  
في مظاهر الأكون (راجع: ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ للضم في شرح  
الحكم - مكتبة زهران - القاهرة ١٩٩٥م، ص ٤٩).

- (١٠٠) راجع لابن منظور: لسان العرب - طبعة دار المعارف القاهرة ١٢٣٧م / مادة وحد - ج ٦ - ص ٤٧٨، وأيضاً الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن (ص ٨٠٩ - ٨٠٨)، وأنظر كذلك للإمام أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، عش بترتيبه محمود خاطر - مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٩٠م - مادة وحد (ص ٧١)، والمعجم الصوقي: الحكم في حدود الكلمة (ص ٤٤).
- (١٠١) عبد الغنى النابلسى: جواهر الفصوص ج ٢ (ص ٣٣٥، ٣٣٤).
- (١٠٢) عبد الغنى النابلسى: المصدر السابق ج ٢ (ص ٣٣٦، ٣٣٥).
- (١٠٣) ابن عربى: فصوص الحكم ج ١ (ص ٦٦).
- (١٠٤) ابن عربى: المصدر السابق ج ٢ (ص ٣٢٩).
- (١٠٥) ابن عربى: المصدر السابق ج ٢ (ص ٤٨).
- (١٠٦) ابن عربى: المصدر السابق ج ١ (ص ٧٨).
- (١٠٧) ابن عربى: الفتوحات المكية: ج ٧ (ص ٥٠٥).
- (١٠٨) ابن عربى: الفتوحات المكية: ج ٧ (ص ٧٠٧).
- (109) Russell, B.: *Mysticism and Logic*. London: Penguin Books, Second Edition, 1954, (p.16).
- (١١٠) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٦١، ٦٢).

- (١١١) د. ذكي نجيب محمود: المقول واللامقول، دار الشروق ١٩٨٧ (ص ٣٧٩).
- (١١٢) عباس العقاد: الله - نشأة العقيدة الإلهية - دار الأislام - القاهرة ٤٠ ت (ص ١٨٤ - ١٨٥).
- (١١٣) Abhayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament. New York: Atma Books 1987, (p. 264).
- (١٤) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص ٩٤).
- (١٥) التوحيد عند ابن عربى ثلث درجات: عابه ثم حال، ثم علم. فالعلم الأولى: توحيد الدليل، وهو توحيد العامة، وأعني بال العامة علماء الرسوم. وتوحيد الحال: أن يكون الحق نعمته ليكون هو لا أنت في أنت، وما رميت إلا رميت ولكن الله رمى. (الأمثال: آية ٢). والعلم الثاني بعد الحال: توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوحديّة، فلا ترى إلا الواحد وبتجليه في المقامات تكون الوحدات والعالم كله ووحداته، ينضال بعضها إلى بعض تسمى مركيات، يكون لها وجه تسمى أشكالاً، وليس لغير هذا العالم هنا المشهد! (راجع: التجليات الإلهية ص ٣٥٣-٣٥٥) وراجع: أقسام التوحيد، وهي ست وثلاثين وجهاً للتوحيد أحصاها ابن عربى في الفتوحات (ج ٤ ص ٦٢، ٨٩).
- (١٦) سورة الأنفال: آية ١٧.
- (١٧) ابن عربى: التجليات الإلهية، وكشف الغيبات (ص ٣٥٤).
- (١٨) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص ٩٤).
- (١٩) ابن عربى: فصوص الحكم (ج ١، ص ٨٣).

- (٤٠) بالي أندى: حل الموضع الخفي، منشور مع شرح القاشانى على فصوص الحكم (ص ٩٤).
- (٤١) يلاحظ أن تجليات الحق تعالى بالأسماء عند ابن عربى لها ثلاثة مراتب، الأولى: أن يتجلى للعالم بالاسم الظاهر فلا يبطن على العالم شيء من أمر الحق تعالى وهذا خاص ب موقف القيامة، والثانية: أن يتجلى للعالم في اسمه الباطن فتشهد هذه القلوب دون الأ insan، وهذا يجد الإنسان في نظرته الاستناد إليه والاقتدار به من غير نظر في دليل ويرجع في أموره كلها إليه، والثالثة: أن يتجلى في اسمه الظاهر والباطن معاً، وهذا خاص بالأشياء وتأمل ورثتهم (راجع: الشuranى: الواقع والجواهر ج ١ ص ٧٢).
- (٤٢) شرح القاشانى على فصوص الحكم (ص ٩٤).
- (٤٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٢ ج ٢، ٢١ ص ٢١، ٢٢، وج ١ (ص ٨١).
- (٤٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ١ ج ١ (ص ٦٧، ٩٣، ٩٥).
- (٤٥) د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في منصب ابن عربى، والمعدومات في منصب المعتزلة الكتاب التذكاري، (ص ٢١٧).
- (٤٦) يتكلم ابن عربى في الحصول عن سر القدر، ويراد به الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم، أو يراد به كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها، فيما كانت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه، وهذا هو سر القدر المتحكم في جميع الأخلاق، والعلم بسر القدر من مكونات أسرار الله، ولكن ابن عربى لا يجرد العلماء بالله من وقوفهم على سر القدر، فالعارفون بالله المختصون بفضله واحتياصاته هم على معرفة بسر القدر، وهو

أعلى وأكثف ولم في مقام المعرفة، غير أنهم قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملًا و منهم من يعلمه مفصلاً والذى يعلمه مفصلاً أعلى ولم من الذى يعلمه مجملًا فإنه يعلم ما في علم الله فيه، إما ياعلام الله بما أعطاه غيره من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يقتضى، وهو أعلى؛ لأنهم يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المعدن الذى يأخذ الله منه علمه بها (راجع: فصوص الحكم ج ١ ص ٩٧٦٠، وج ٢ ص ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٣، ٦٦١، والمجم الصوقي: الحكمة في حنود الكلمة: ص ٥٧٠ - ٥٧١، وتعريفات الجرجاني (ص ٤٨)).

(١٢٧) د. أبو العلاء عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربى، والمدعومات في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري (ص ٢١٧).

(١٢٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ٢، ج ٢، ص ٢٢.

(١٢٩) د. عثمان يحيى: مقدمة التجليات الإلهية (ص ٧٩، ٨٢) وله أيضًا راجع: تصووص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، الكتاب التذكاري، (ص ٢٣٧، ٢٤٨)، ولربما وجدها هذه المقدمة كثيرة عند بعض الفلسفه الخالص كأن يذهب ابن سينا إلى أن المذهب الأول لا يصدر عنه إلا واحد لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه الثنائي، لأدى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، إذ الأنانية من جهة الفصل تؤدي إلى الأنانية من جهة الفاعل، ولما كان الفاعل الأول يهد واحدا، فلا مجال إذن القول بتصور الكثرة مباشرة عنه (عاطف العراقي: معجم الفلسفة العربية - دار الوها الإسكندرية ٢٠٠١، ص ٧١).

(130) Gregories, P.M: The Human Presence.  
New York: Amity House, 1987, (p.7 6).

(١٣١) نظرية الخلق عند ابن عرب من أعمق النظريات الصوفية والفلسفية في منهبه، وهي من أدل النظريات على اعتماد وحدة الوجود لديه على أساس ذوق، لأنها تسرّ طبيعة العلاقة بين وجهه، الحق والخلق. راجع في هذا الصدد

Addas, C.: The Experience and Doctrine of Love in Ibn Arabi.(Translated from French by Cecilia Twinch for the Symposium at Worcester College. Oxford, 2002. Available from the World Wide Web: <http://www.ibnarabisociety.org/addas1.html>.

أما الخلق المستمر أو الخلق الجديد فمعناه عند ابن عرب: تعليق [أي] دام فيما لا يمحض عنده من صورة الموجودات، وتغير دائم وتحول في الصور في كل أن ذلك هو الذي يطلق عليه أحياناً اسم الخلق الجديد. ويقول إنه هو المشار إليه في قوله تعالى: *بِلْ هُمْ فَسَ لَبِسَ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ* (١٥)، وليس في منهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيضم [أي] دائم هو التجلّى الإلهي الذي يمثّل موجود في كل لحظة بروح من الله، فيراهم الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها فالخلق عنده جوهر أزلي أيدي يظهر في كل أن في صور ما لا يمحض من الموجودات، فإذا اختفت فيه تلك تجلّى في غيرها في اللحظة التي تليها، والمغلوق هو هذه الصور المفتربة التي لا قوام لها في ذاتها. (راجع: فصوص الحكم ج. ٢، ص. ٨٢٧، ١٤٧، ١٠١، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٣).

(١٣٢) د. أبو الصلا عفيفي: التصوفة الثورية الروحية في الإسلام (ص ٩٣) وراجع تحقق الإنسان الكامل بالوحدة الوجودية في الفصل الخاص بحال الفنان (د. أحمد الجزار: الفنان والحب الإلهي عند ابن عرب، طبعة مكتبة نهضة الشرق.

القاهرة ١٩٩٠، ج ٢، ص ٣٢١). وما أشار إليه أبهننا Abhayananda توضيحاً للعلاقة بين الحق والخلق عند ابن عربى، إنه قال يكمن إسهام ابن عربى في فلسفة التصوف في إيضاحه لفهوم الكمال، وتوظيفه لصطلاحين الحق والخلق، إذ كان يرى إننا عندما ندرك العالم بظواهره المتعددة من خلال الحواس، فإننا ندرك الخلق، أما عندما ندرك الشيء المطلق في حالة ارتفاعه عن الشعور فإنا ندرك الحق.

Abhayanonda ,S.: History of Mysticism the Unchanging Testament.(p.269).

ويضرب فیزيل Fazil مثلاً للعلاقة بين الخالق والمخلوق، والمعرف والمعروف، فيرى أن تلك العلاقة ليست علاقة هوية، ولكنها علاقة أخرى (= ثنائية)، فالأشياء المخلوقة تعد بمثابة الأشياء الأخرى للخالق، كالرسم مثلاً الذي يريد أن يرسم صورة لحيوان، فإن الصورة فكرة كامنة في باطن عقله، ولكنها ليست هي العقل بناته، تماماً كالمخلوق والمخلوق، فليس الخالق هو المخلوق، كما أن الفكرة ليست هي العقل، فالعلاقة بين الاثنين علاقة أخرى، وإن كان وجود الفكرة في باطن العقل يعد شيئاً واحداً، أو كان وجود الخلق في باطن الحق يعد كذلك شيئاً واحداً عند ابن عربى.

Mir vali-ud-Din,Munshi Fazil: Sufism. In Radhakerishnan, S., & et al: History of Philosophy Eastern and Western,( p. 73).

(١٣٣) الشعراوى؛ الواقعية والجواهر ج ١ (ص ٧٢، ٧٣).

(١٣٤) ابن عربى؛ الفتوحات المكية ج ٨ (ص ٦٢).

(١٣٥) ابن عربى؛ الفتوحات المكية ج ٣ (ص ٩، ٤٠).

- (١٣٦) ابن عربى: الإسراء إلى مقام الأسرى - تحقيق د. سعاد الحكيم - دار ندرة الطباعة والنشر - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان ٤٠٨ ١٩٨٨ - ١٤٠٦، وراجع لابن عربى: كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - الطبعة الأولى ٣٨٧ ١٩٦٢م، (ص ٨).
- (١٣٧) ابن عربى: الفتوحات المكية، ومقدمة محمود مطرجي (ص ٧٤).
- (١٣٨) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس، غنى باخراجه د. أ. ج. أربى، د. على حسن عبد القادر، طبعة مصطفى البابا الحسين، القاهرة ٣٦٦ ١٤٢ ١٤٠م (ص ٤٠، ٤١، ٤٢، ٩٢، ٩٣).
- (١٣٩) سورة الأعراف: آية ١٧٢.
- (١٤٠) أبو القاسم الجيني: رسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد رقم ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحدة ٦٦، وراجع له كتاب الميثاق ضمن مجموعة رسائل في التوحيد لوحدة ٥٨، وايضاً كتابه: التصوف السنى: حال الفنان بين الجنيد والفرازى، حيث احتوى على مخطوطات الجنيد التي قمت بالإشارة إليها لأول مرة.
- (١٤١) أبو طالب المكي: علم القلوب، وتحقيق عبد القادر أحمد عطية مكتبة القاهرة ١٩٥، ص ٩٥، هذا، وقد تكلم الصوفية في تلك الآية، وهي الآية التي يسمى بها كبار الصوفية آية العهد، لأن الله تعالى قد صرّح فيها - كما يشير نيكولسون - بأنه أخذ على بن آدم عهد المحجة بينه وبينهم، ومنه ما أشار إليه ابن الفارض (ت ٦٢٠ هـ) بقوله:

يصرّفهم ليس القبضتين ولا ولا فقبضته تعصيم وبقضة شفوة

لابن الفارض يشير بقوله: «لا ولا» إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب على يساره فآخر ذرية بيضاء كالفضة، ومن البسيري سواده كالفضحة، ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبابي، وهؤلاء في النار ولا أبابي»، ومن ناحية أخرى يقول ابن الفارض إنه أخذ العهد قبل أن تتبلس نفسه بطينة جسمه، وأنه لم يحيث بذلك العهد أبداً (راجع: د. محمد مصطفى حلس: ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٥ ص ٣٩٠، وأيضاً نيكولاسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيف، جنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٢٧٥١هـ - ١٩٥٦م، ص ٢١١، وراجع بخصوص آية العهد هذه، للفزالي: الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة - طبعة مكتبة محمد على صبيح، القاهرة ١٩١١هـ - ١٩٧١م ص ٤، وراجع كذلك لابن عربى: شجرة الكون طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م، ص ٨٠، ٩٠، ويشير ابن عربى إلى آية العهد ويربط بينها وبين الحرية من جهة، وبين العبودية من جهة أخرى، ويشرح ذلك بأسلوبه قائلاً إن الله: «دخلنا تحت العهد، إعلاماً باتنا جعلنا عبوديتنا له، إذ لو كنا عبيداً لم يكتب علينا عهده، فإذا بحكم السيد» في هذه الحالة، فلما أيمتنا بغير وجنا عن حقيقتنا وأدعيانا الملك والتصرف والأخذ والعطاء كتب بیننا وبينه عقوداً وأخذ علينا العهد والميثاق وأدخل نفسه معنا في ذلك، لا ترى العبد المكاتب لا يكتب إلا أن ينزل منزلة الأحرار، فلولا توهم رائحة الحرية ما صحت مكاتبته العبد وهو عبد فإن العبد لا يكتب عليه شيء ولا يجب له حق، فإنه ما يتصرف إلا عن إذن سيده، فإذا كان العبد ينفي حقيقة عبوديته لم يأخذ عليه عهد ولا ميثاق، لا ترى العبد الآبق يجعل عليه القيد وهو الوثائق لا يأبه، فهذا بمنزلة الوثائق التي تتضمن المهدود والمعقود التي لا تصح بين العبد والسيد فمن أصلح آية تمر على العارفين كل آية فيها أوفوا بالعقود أو المعهود، فإنها آيات أخرجت العبيد عن عبودتهم لله (الفتوحات ج ٤ ص ٦٤، وشجرة الكون ص ٩)، ويكفى هذا النص دليلاً على ما ذهبنا إليه من قولنا إن

ابن عربى يثبت الحرية فى هذا المقام للأرواح، إذ لا وجود الحرية ما صحت مخاطبة الله للأرواح، ولبطلت العهود والمواثيق التي أخذها الله على الأرواح، وهم - من بعد - فى عالم النز، فلولا تؤهم رالحة الحرية التي يتمتع بها العبيد لما كان هناك عهود ولا مواثيق. وقد يخرج العبد بمقتضى هذه الحرية، ولو كانت على سبيل التوّهـب من نطاق العبودية المحسنة لأنـه يدعى الملك والتصرـف والأخذ والعطاء والانعتاق عن العبودية، ولأجل هذا أخذـت عليه العهود والمواثيق. وما كان العارفون هـم عبـاد الله على الحقيقة، وكانتـوا يتأثـرون بما أوجـبه الله عليهم فـى كل حال، صارت الآيات التي فيها حـكم الوـباء بالـعقوـد والـموـاثيق من أصعب الآيات التي تصرـعـ عليهم لأنـها آيات من شأنـها أن تـخرجـ العـبـيد عن عـبـودـيـتهم الحـقـيقة للـه وـتـبـتـ لهم وجودـ تـوـهـم حرـية فـيـلاـحـظـ هـاـ هـنـاـ تـلـازـم ضـرـورـيـ بين العـبـودـيـة لـهـ، إـذـ هـنـاـ، وـبـيـنـ عـدـمـ أـخـذـ العـهـدـ وـالـمـوـاثـيقـ، بـمـقـدـارـ مـاـ يـوـجـدـ تـلـازـم ضـرـورـيـ كـفـلـكـ بـيـنـ الـحـرـيـةـ، التـيـ كـانـتـ لـلـعـبـادـ فـىـ عـالـمـ النـزـ، وـبـيـنـ جـوـبـ هـنـاـ الـعـهـدـ نـفـسـهـ وـذـاكـ الـمـيـثـاقـ.

- (١٤٢) التـشـيرـىـ لـطـافـ الإـشارـاتـ وـتـحـقـيقـ دـ إـبرـاهـيمـ بـسـيـونـىـ، الـجـمـيـعـ الـمـصـرـيـةـ الـعـامـةـ لـلـكـتـابـ، الطـبـعـةـ الثـانـيـةـ، الـقـاهـرـةـ ١٩٨٣ـ مـ جـ(صـ ٥٨٥ـ).
- (١٤٣) ابن عـربـىـ، الـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ جـ٤ـ (صـ ٢٢٨ـ).
- (١٤٤) ابن عـربـىـ، الـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ جـ٣ـ (صـ ٤٠٩ـ، ٤١٠ـ)، وـأـيـضاـ جـ٤ـ: (صـ ٢٣٩ـ).
- (١٤٥) ابن عـربـىـ، الـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ، وـمـقـدـمةـ دـ مـحـمـودـ مـطـرـجـىـ، جـ ١ـ (صـ ٦٦ـ)، وجـ ٣ـ (صـ ٤٠٩ـ).
- (١٤٦) ابن عـربـىـ، الـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ جـ٣ـ (صـ ٤٠٩ـ).
- (١٤٧) ابن عـربـىـ، فـصـوصـ الـحـكـمـ وـتـعـلـيـقـاتـ دـ أـبـوـ الـمـلاـ عـفـيـفـىـ جـ ٢ـ، صـ ٢٢٩ـ، ٢٢٨ـ، وـالـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ، وـمـقـدـمةـ دـ مـحـمـودـ مـطـرـجـىـ جـ ١ـ (صـ ٦٦ـ، ٦٢ـ)، وـقارـنـ

ل الوقوف على هذه الفكرة بالتفصيل الدكتور ذكي نجيب محمود الجبر الثاني - ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمل، ومراجعة وتقديم ذكي نجيب محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٦٣ م ص (٢٥٦).

(٤٨) ابن عرب: فصوص الحكم وتعليقات د. أبو العلا عفيفي ج٢، ص ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٢٩  
والفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجي ج ١ (ص ٦٢، ٦٣).

(٤٩) ابن عرب: فصوص الحكم بشرح القاشاني: (ص ٢٥١ - ٢٥٢) وتتجدر الإشارة هنا إلى أن عرب يفرق بين المشينة والإرادة. فالمشينة هي الوجود بالسره ما ظهر منه في العالم الخارجى، وما لم يظهر مما استثير به الحق في غيره (راجع د. سعاد الحكيمية الحكمة في حدود الكلمة ص ٤٣٩)، وعلى هذه فالمشينة تتعلق بوجود مالا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود (فصوص الحكم ج ٢ ص ٦٦)، بينما الإرادة هي النسبة الإلهية التي خصمت شطراً من الفيسب بالظهور. ويقول القاشاني في تصرفة ابن عرب بين المشينة والإرادة والفرق بين المشينة والإرادة أن المشينة عين النبات وقد تكون مع إرادة وبدونها، والإرادة من الصفات الوجبة للاسم المريف والمشينة أعم من الإرادة (شرح القاشاني على فصوص الحكم ص ٢٨٨). ويلوغ مما تقدم، أن المشينة والإرادة للظاهران يستعملان بمعنى مختلفين في اصطلاح ابن عرب، وإن كاتما يستعملان في اللغة على سبيل الترادف إلا أن ابن عرب يستخدم للمشينة مرادفة للعنابة الإلهية، أو للأمر التكويني الذي يتعمّن به كل شيء على نحو ما هو عليه في حين أن الإرادة صفة يتعمّن بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بعد ايجاده. على أن هناك تفاقاً فيما بين المشينة والإرادة من ناحية أنهما صفتان للنبات الإلهية متحداثان تماماً كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين من حيث دلالتها على نفس واحد هو الحق (تعليقات د. عفيفي على فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٨٩، وشرح القاشاني على فصوص الحكم ص ٢٨٩). وإذا كانت الإرادة تتعلق بزيادة شيء، ونقصه، كما قال ابن عرب:



الأشياء، والأشياء أعم من الموجودات، لأنها تشمل الموجودات والمعدومات، أي الأشياء التي قد تتحقق بالفعل والتي لا تتحقق أصلاً فوجود الأشياء على التحو الذي توجد عليه، أو عدم وجودها إطلاقاً، يتعلّق بال شيئاً، ولكن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد أن يوجد متعلق بالإرادة، (فصول الحكم جـ ٢ راجع الصفحتان ١٦٦، ٦٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٧٨، ٢٧٦، ٢٧٧).

- (١٥٠) تعليقات بالي الهندى على فصول الحكم (ص ٢٥١، ٢٥٢)، وأيضاً راجع: دُرْكى نجيب محمودة الجبر الذاتى (ص ٢٥٢).
- (١٥١) دُرْكى نجيب محمودة الجبر الذاتى (ص ٢٥٣).
- (١٥٢) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- دار النهضة العربية - الطبعة الخامسة ١٩٨١، ص ١٠٠.
- (١٥٣) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصول الحكم جـ ٢ (ص ٤٤).
- (١٥٤) د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٢ (ص ١١٤، ١١٢).
- (١٥٥) د توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، الكتاب التذكارى، ص ٦٥، ١، وفى صدد العلاقة بين قدرة الله المطلقة وإرادة الإنسان التي كانت مثار الجدل العنيد منذ القرن الأول للهجرة، (راجع: أشرف جبوم: الفلسفة والإلهيات، تعریب وتعليق د. توفيق الطويل، تراث الإسلام - مكتبة الأداب - لجنة الجامعيين لنشر العلم - ٣ ١٤٠ هـ - ١٩٨٣ - ١٩٨٣، جـ ١ ص ٢٧٥، ٢٧٦).

- (١٥٦) نيكولسون: في التصوف الإسلامي و تاريخه، ترجمة د. أبو العلاء عفيفي (ص ٦٥٢، ١٥٧)، وراجع أيضاً د. إبراهيم مذكور: وحدة الوجود بين ابن عرب وابن سينا، الكتاب التذكاري، (ص ٣٧٦).
- (١٥٧) د. زكي فجىء محمود الجبر الناتي (ص ٢٦٠).
- (١٥٨) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ٧ (ص ٣٨٣).
- (١٥٩) ابن عرب: الفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجي ج ١ (ص ٧٤).
- (١٦٠) ابن عرب: فصوص الحكم، والتعليقات عليه ج ٢، (ص ٢٢).
- (١٦١) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص ٨٠، وله أيضاً راجع: الفلسفة العربية: مدخل جديد (ص ١٠).
- (١٦٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسف في الإسلام - دار المعارف - الطبعة الثامنة - القاهرة ١٩٨٠، (ص ٢٨٦).
- (١٦٣) راجع مقام التوكل ومقام الرض، (الإحياء: ج ٤ ص ٢٦١ وما بعدها) وأنظر ما كتبه ابن عرب عن مقام التوكل حين قال: التوكل اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن التغفوس أن تركن إليها - (الفتوحات ج ٣ ص ٣٥٩ وما بعدها).
- (١٦٤) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ (ص ١١، وج ١ ص ١٠٤)، وابن عرب: الفتوحات المكية ج ١ (ص ١٨٣).
- (١٦٥) سورة إبراهيم: آية ٢٧.
- (١٦٦) الكلاباذي: التعرف لذهب أهل التصوف، (ص ٦٣).

- (١٦٧) الفزالي: الاحياء ج.٤ (ص ٢٥٤).
- (١٦٨) ابن عربى: الفتوحات المكية ج.٧ (ص ٣٧٩).
- (١٦٩) الفزالي: الاحياء ج.٤، (ص ٢٥٥، ٢٥٤).
- (١٧٠) جلال الدين الرومى: المتنوى، و مقدمة د. إبراهيم النسوى شتا، الكتاب الخامس، (ص ٢٤).
- (١٧١) جلال الدين الرومى: المتنوى، الكتاب الأول (ص ٥٦).
- (١٧٢) راجع د. محمد مصطفى حلس: ابن الفارض والخط الإنجلي (ص ٣٩٢)، وأيضاً د. أحمد صبحى: التصوفة في جبابداته وسلبياته - دار المعرفة القاهرة د/ت (ص ٨٤).
- (١٧٣) نيكولسون: في التصوف الإسلامى وتاريخه (ص ٥٦).
- (١٧٤) د. محمد مصطفى حلس: ابن الفارض والخط الإنجلي (ص ٣٩٢)، وأيضاً دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، وترجمة د. محمد عبد الحادى أبو ريدة، ص ٩٩، وأيضاً د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة (ص ١١٢، ١١٦).
- (١٧٥) جلال الدين الرومى: المتنوى، الكتاب الخامس، و مقدمة د. إبراهيم النسوى شتا، (ص ١٩).
- (١٧٦) نيكولسون: في التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٥٧.
- (١٧٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج.٤ ، ص ٣٣٨.
- (١٧٨) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٥٧.

(١٧٩) لعل من ضمن هذه الأسباب السياسية ما قيل في نشأة عقيدة الجبر، من أنها نشأت - أول ما نشأت - في أرياض الشام، حيث الاستسلام المطلق لما توجبه الإرادة الإلهية ولقد قيل: إن الأميين قد عاونوا على نشر هذه العقيدة، إذ فيها تبيّن لأقدامهم، وإيحاء لل المسلمين بأن حكمهم للMuslimين - وهو أبناء الطلاقاء وأعداء الرسول القديم - إنما هو قدر من الله، كتبه الله عليهم في علمه القديم السابق، إن صحيحاً هنا - ولعل مما يؤيده معارضية الأميين للقدريين - فإن فيه دلالة على أن الأميين قد عاونوا - من طريق غير مباشر - على نشر روح الزهد في الشام، على خلاف ما يقوله بعض المؤرخين من أنهم دعموا حياة الترف والبذخ (راجع د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٨٦).

(١٨٠) د. أحمد صبحى: التصوف، إيجياراته وسلبياته، (ص ٨٦، ٨٠).  
 (١٨١) وليس معنى هذه أن ابن عربى لم يطلع على الفلسفات القديمة، فلقد أشار بهنسنـه Abhayanda إلى أن ابن عربى أطلع على كتابات اليونانين القدماء، والأفلاطونيين الجدد والفيديانتس، واليدويست. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت له روئته الخاصة التي صاغها في فلسفة تاسب عصره. راجع:  
 - Abhayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament.(p.271).

وأيضاً راجع :

- Smirnov, A.: The Great Shaykh of Sufism: A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn Arabi's. Philosophy.  
 Available from the World Wide Web:  
[http://www.ipb.ras.ru/~orient/eng/pubs/  
 /sh\\_sume.htm \(1993\).](http://www.ipb.ras.ru/~orient/eng/pubs/sh_sume.htm)

- (١٨٢) د. محمد مصطفى حلسى: ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٣٩٣.
- (١٨٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤١٠، ٤١٢.
- (١٨٤) حين يتكلّم ابن عربى في حال الفنان، يتكلّم عن مرتبة الفنان عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك فهو لام الفاتون يرون الفعل لله من خلف حجب الأكونان التي هي محل ظهور الأفعال فيها. ومن إمارات انتقاد ابن عربى ب مجربية يتحقق بها الصوفى في حال الفنان، ومتماز في خصائصها عن مجربية غيره من الفرق الإسلامية. إنه يروي فينقد التكلمين حين يذكر أن الثبتين من التكلمين أفعال العباد خلقاً لله يشعرون ولكن لا يشهدون لجانب الكتب التي أعنى الله به بصيرته كـما أعنى بصيرة من يرى الأفعال الخلق حين أولئك مع ما يشاهده ببصره فهنا لا يشعر وهو المعتزى، وذلك لا يشهد وهو الأشعرى، فالكل على بصره غشاؤه (الفتوحات، ج ٣، ص ٢٦١، ٢٦٢). وإذا تكلّم ابن عربى عن الفنان والبقاء بالمعنى الصوفى، فإنما يعني الفنان عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات، والبقاء بالعلم بهذه الوحدة. وإذا تكلّم عنهما بالمعنى الفلسفى، فإنما يعني فنان الصور الوجودية وبقاء النات الواحدة المتجلية في هذه الصور، وهذه هي حركة الخلق المستمر الذى يسميه أخلاق الجديد:

وهو يرى أن الفنان والبقاء بهذا المعنى أكمل في تحرير الوحدة في حين أن الفنان الصوفى أكمل في الشهود (د. أبو العلا عفيفي: التصوفة الشورى الروحية - ص ٢٠١، ٢٠٠) وراجع معانى الفنان في اصطلاح ابن عربى (د. أحمد الجزار: الفنان وأحب الإلهي عند ابن عربى - ص ١٧٤ وما يليها)، وفي صدد العلاقة بين الفنان والبقاء راجع:

-Sullivan, John: Ibn Arabi and the Mystical Journey  
: A First Attempt to Understand Ibn Arabi's

the Journey to the Lord of Power. Paper presented at the Summer Seminar for College Teachers on "The Literature of Islamic Mysticism", Held at the University of North Carolina, 1999. Available from the World Wide Web: <http://www.unc.edu/depts/sufilit/AL-ARABI.htm>.

- (١٨٥) الفزالي: الأحياء ج٤ (ص ٢٥٩).
- (١٨٦) شرح الرندي على الحكم المطابقية تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة ١٩٩١، ج. ، (ص ٥٧).
- (١٨٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج٣ (ص ٤١).
- (١٨٨) أحذية الجمجم : اعتبارها من حيث هي بلا إسقاطها ولا إثباتها، بحيث يندرج فيها نسب الحضرة الواحدية (راجع: اصطلاحات القاشانى؛ ص ٥٠، وتعريفات الجرجانى، ص ٨).
- (١٨٩) ابن عربى: الفتوحات المكية : ج٣ (ص ٤١).
- (١٩٠) ابن عربى: الفتوحات المكية : ج٤ (ص ٢٣٩).
- (١٩١) ابن عربى: المصدر السابق: ج٣ (ص ٤١١).
- (١٩٢) ابن عربى: المصدر السابق : ج٣ (ص ٤١١).
- (١٩٣) ابن عربى: المصدر السابق: ج٣ (ص ٤١٢).

- (١٩٤) ابن عربى: المصدر السابق جد ٣ (ص ٤١٢).
- (١٩٥) ابن عربى: فصوص الحكيم وشرح القاشانى، (ص ٩١)، (١٩١)، (١٩٥)، (١٩٦)، (١٩٧)، (١٩٨)، (١٩٩)، (٢٠٠)، (٢٠١)، (٢٠٢)، (٢٠٣)، (٢٠٤).
- (١٩٦) راجع: الفرق بين طريق النظر وطريق التصوفية، أو طريق الاستدلال وطريق المشاهدة، أو درجة العلماء الراستخين ودرجة الصنفين (الشيخ مصطفى عبد الرزاق: تمهيد ل تاريخ الفلسفة الإسلامية - مكتبة الثقافة الدينية ١٣٦٣-١٩٤٤)، ص ٧١، ٧٤، ٧٤)، ويقول ابن خلدون - بعد أن عرض لأقوال المتصوفة الفلسفية في الواحدة - وهو كلام لا يقتصر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموذه وانفلاته. وبين ما بين كلام صاحب المشاهد والوحيدان، وصاحب الدليل (القديمة، وتحقيق دعلى عبد الواحد في جد ٣ من ١٠٥).
- (١٩٧) ابن عربى: الفتوحات المكية جد ٦ (ص ٥).
- (١٩٨) ابن عربى: الفتوحات المكية جد ٥ (ص ٢٦٩).
- (١٩٩) ابن عربى: الفتوحات المكية جد ٦ (ص ٢٩٠).
- (٢٠٠) ابن عربى: فصوص الحكيم وتعليقات دأبوا العلا عفيفي، ج ٢ (ص ٢١).
- (٢٠١) أبو طالب المكنى: قوت القلوب ج ١ (ص ٨، ٩، ١٠).
- (٢٠٢) الم gio b ri: كشف المحجوبه (ص ٤٤٦).
- (٢٠٣) الرسالة القشيرية ص ٣٦، والفتوحات المكية ج ٣، (ص ٥٧٧).
- (٢٠٤) الكلاباذى: التعرف للذهب أهل التصوف، (ص ٦٤).

- (٢٠٥) وربما يراد بالزمان عند ابن عربى، معنى الدهر، والدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد (راجع: الفتوحات المكية جـ ٣ ص ٣٦٢-٣٦٣، وتعريفات الجرجانى ص ٩٤، ومعجم الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقي، ص ٤٣، ٤٤).
- (٢٠٦) ابن عربى: فصوص الحكم جـ ٢ (ص ٢٣٩).
- (٢٠٧) الرسالة القشيرية. (ص ٥٥).
- (٢٠٨) تعريفات الجرجانى، (ص ٢٤٧).
- (٢٠٩) الرسالة القشيرية. (ص ٥٥).
- (٢١٠) القاشانى: اصطلاحات الصوفية (ص ٧٥).
- (٢١١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ملحق التعريفات للجرجانى، (ص ٢٤٢).
- (٢١٢) د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص ١٢٥-١٢٦).
- (٢١٣) د. سعاد الحكيم: المرجع السابق (ص ١٢٦).
- (٢١٤) د. أبو العلا عفيفي: الفتوحات المكية تعبير الدين ابن عربى، مجموعة تراث الإنسان، المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٦، (ص ١٦٧-١٦٦).
- (٢١٥) شرح القاشانى على فصوص الحكم (ص ١٢٤).

- (٢١٦) د عبد الرحمن بنوی: أبو مدين وابن عربی، الكتاب التذکاری، (ص ٢٦).  
وراجع أمثل هذه الصفات في (الفتوحات المکیة ج ٣ ص ٥٨٢، ٥٧٨).
- (٢١٧) د عبد الرحمن بنوی: أبو مدين وابن عربی، الكتاب التذکاری، (ص ٢٦).
- (٢١٨) ابن عربی: الفتوحات المکیة ج ٢ (ص ٥٧٩، ٥٨١)، وأیضاً د عبد الرحمن  
بنوی: أبو مدين وابن عربی، الكتاب التذکاری، (ص ٢٥).
- (٢١٩) ابن عربی: الفتوحات المکیة ج ٣، ص ٤٨٤، وما هو جدير بالإشارة هذه أن ابن  
عربی يفرق بين عبودية الاضطرار و عبودية الاختیار، فيرمي عبودية  
الاضطرار بمقام قرب الفرائض، من حيث أن الفرضية واجبة على العبد لا  
مندوحة له عنها، فهو عبد اضطرار، والاضطرار في العبودية أعلى وأرفع  
من الاختیار، لأن العبد فيما هو الحق، والميد المضطر اضطراراً هي عبوديته هو  
عبد ينفذ ما يأبه له، فهو يخضع لحكم الحق تعالى، فليس له إراده فيما يبعد ولا  
اختیار فيما يدع، فإذا قيل بواجب العبودية اضطراراً رفقة الله إلى مقام قرب  
الفرائض: أن يصبح العبد سمع الحق وبصره. ومن هنا تتحقق للجنة العظمى  
التي تعطیها منزلة الثابتة على الفرائض والتقرير إلى الله بأحب الأمور المقربة  
إليه، فكل ثانية إلى الله هي من جنس ما فرض، وكل معبة من الله للعبد هي  
هي أول مقام تأتى على غرار التحقیق الذي يقدّمه العبد فيما فرض الله عليه.  
فمحبة العبد لله اضطراره في أداء العبودية وتحقیقه بمقام قرب الفرائض  
ليكون الحاكم فيما فرض هو الله تعالى.

أما عبودية الاختیار، فيرمي لها بمقام قرب التواطل، من حيث أن التواطل لم  
تفرض على العبد بل اختارها فهو فيها عبد اختیار لا عبد اضطرار، كما هو  
الحال في مقام قرب الفرائض. وصورة قرب التواطل: أن يصبح الحق سمع  
العبد وبصره وسائر قواه الموجودة فيه، والمعنى الحال من وراء هذه هو أن  
مقام قرب التواطل معناه اتصف العبد بصفات الحق، أما مقام قرب الفرائض.

فيعني اتصف الحق بصفات العبد. فنفس الفرض عبودية الاضطرار وهي الأصلية، وفي الفرع وهو النقل، عبودية الاختيار، فالحق فيها سمعك ويسرك، وهي أداء الفرض أنت لها، وفي النقل أنت لك... (المجمع الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة ص ٧٧٢).

- (٢٤٠) مأبو الوها التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني، بيروت الطبعة الأولى ١٩٢٣م (ص ٢٩).
- (٢٤١) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ٢ (ص ٣٦٢)، وأيضاً عبد الكريم الجليل: الإنسان الكامل ج ٢، (ص ١٢٦)، والفتوحات ج ٦ (ص ٤٥٤).
- (٢٤٢) ابن عرب: فصوص الحكم وتعليقات ج ٢ (ص ٣٩٠ - ٤٨٩).
- (٢٤٣) شرح الرندى على الحكم العطالية (ج ٢ ص ٩٧).
- (٢٤٤) الرسالة القشيرية (ص ٥٥).
- (٢٤٥) ابن عرب: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور علييفي ج ٢، (ص ١٥٦). وأيضاً د أحمد الجزار: الفنان والحب الإلهي عند ابن عرب (ص ٢١٧).
- (٢٤٦) ابن عرب: التجليات الإلهية، وشرح الفتايات فيما اكتفت عليه التجليات (ص ٢٠٣).
- (٢٤٧) ابن عرب: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي ج ٢، (ص ٢٢، ١٥٦).
- (٢٤٨) الرسالة القشيرية (ص ٥٦).
- (٢٤٩) ابن عرب: كتاب الكتب فيما لا بد للمريد منه، ومحه نفائس العرفان لا بن عرب، طبعة مكتبة صبيح، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م (ص ٨).

- (٢٢٠) ابن عربى: التجليات الإلهية، وشرح الغايات، وتعليقات ابن سودكين، (ص ٥١٠ - ٥١١).
- (٢٢١) شرح الرندى على الحكم العطالية ج ١، (ص ٥٧ - ٥٨)، وأيضاً راجع: ج ٢ ص (١٧١ - ١٧٠).
- (٢٢٢) شرح الرندى على الحكم العطالية ج ٢ ص (١٧٠ - ١٧١).
- (٢٢٣) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التبیر، طبعة مكتبة صبح ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م. ويلاحظ أن المقصود بالتبیر هنا هو النظر فى عاقب الأمور أو ما متولى إليه مستقبلاً وهذا من شأن الحائق وحده، وعلى الإنسان أن يعمل فى اللحظة الحاضرة ليفريها حقها ولا يتشغل نفسيًا بالمستقبل بما يعوقه عن العمل الإيجابى (راجع د. أبو الوafa التلبازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٢٩، وراجع له أيضًا مدخل إلى التصوف الإسلامى: ص ٢٩٣).
- (٢٢٤) محمد بن الجبار النفرى: المواقف والمخاطبات، تحقيق أرشى يوحنا أربى، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة د/ت، (ص ٦١).
- (٢٢٥) سورة الشمراء: آية ٨٨، ٨٩.
- (٢٢٦) سورة الانعام: آية ٩٤.
- (٢٢٧) سورة الرحمن: آية ٦.
- (٢٢٨) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التبیر، (ص ١٠٠).

- (٢٣٩) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الشوربة الروحية في الإسلام ص ٨، وأيضاً د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ح ٢ (ص ٤٠)، وراجع باب الإرادة من الفتوحات ح ٤ (ص ٢٧٨، ٢٨١)، وراجع للدكتور مجدي إبراهيم: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الشفاعة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٤ (ص ٧٦، ٧٧).
- (٢٤٠) ابن عرب: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٥. ولكن مع تلك القوة التي تمتاز بها إرادة العارفين ، نجد ابن عرب يصرح: أن من أدب أهل الله تعالى إذا أعطاهم الله التصرف بلحظة .كنـ فـ هـنـهـ الدـارـ لاـ يـتـصـرـفـونـ بـهـاـ لـأـنـ مـعـلـمـاـ الدـارـ الـآخـرـةـ وـلـكـنـهـمـ جـعـلـوـاـ مـكـانـ لـفـظـةـ .كنـ بـسـمـ اللـهـ يـكـوـنـ التـكـوـنـ لـهـ تـعـالـيـ ظـاهـراـ كـمـاـ هـوـ لـهـ تـعـالـيـ يـاطـنـاـ..(الشعراني: اليوقيت والجواهر ج ١ ص ٤٧).
- (241) Chapelle, D.L.: Inviting the Angel . Available from the World ide:Web:<http://www.tidesofchange.org/sc.ibn04c.htm> 2000.
- (٢٤٢) عبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل، ج ١، (ص ٨٠).
- (٢٤٣) المراد بالجمعية القلبية: جمعية القلب وتركيزه توجيه نشاطه الروحي كلـهـ نـاحـيـةـ الـجـنـابـ الـإـلهـيـ،ـ وـالـاقـبـالـ عـلـىـ النـفـسـ،ـ حـالـ جـمـعـيـتـهاـ وـتـرـكـيزـهـ،ـ وـالتـوـجـهـ بـهـاـ إـلـيـ اللـهـ تـعـالـيـ،ـ وـتـهـيـءـ لـقـبـولـ فـيـضـهـ وـإـمـانـهـ (راجع: التجليات الإلهية وتعليقات د. عثمان يحيى ص ٢٩٣)، وراجع كتابي: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية (ص ٧٦).
- (٢٤٤) ابن عرب: فصوص الحكيم وتعليقات د. أبو العلا عفيفي ح ٢ (ص ١٥٧، ١٥٨). وفيما يتعلق بمكانة الإرادة الإنسانية واتبات قدرتها عن طريق المجاهدات والرياضيات التي تيسر للمرشد طريق الوصول، (راجع ابن

عربى: كتاب الأئمة فيما لا بد للمريره منه، ص ١٢، ١٣، ١٤، وله أيضاً راجع: الأمر للحكم المريوطلى ما يلزم أهل الطريق من المروط، منشور مع دخال الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، طبعة المطبعة الأنطيمية ، بيروت سنة ١٩٢٦هـ - ص ٥ - ٧. وراجع أيضاً د. أبو الوها التمثازانى: الطريقة الاكبرية، الكتاب التذكاري ، (ص ٣٦). وأيضاً د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى ، (ص ١٥٧ - ١٥٨).)

(٢٤٥) د. مجدى إبراهيم: فعل المسة فس الحسبة والإرادة عند الصوفية،  
ragu: (فقرة رقم ٤)، (ص ٥٢).

(٢٤٦) فيما ينصل باشر منهج ابن عربى الظاهرى، يرى الدكتور عفيفى أن ابن عربى ينذهب فى كتابه *الفصوص* و *الفتوحات*، إلى ما يكفى للدلالة القاطعة على أنه لم يكن ظاهري المنذهب فى العبادات كما يشاع عنه، بل كان ظاهري المنذهب فى العبادات مع الظاهرين ، باطنى المنذهب مع الباطنين ، وكان إلى الباطنين أقربه لأنه كان فقيهاً وصوفياً، وكان أدنى فى فهمه للذين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهرين .(راجع: ابن عربى فى دراسات، الكتاب التذكاري، ص ١١.)

(٢٤٧) د.أبو العلا عفيفى: التصوفة: التوره الروحية فى الإسلام: (ص ٩٤).

(٢٤٨) ابن عربى: *الفتوحات المكية* ج ٧ ، (ص ٣٧٩).

(٢٤٩) ابن عربى: *المصدر السابق* ج ٧، (ص ٣٧٩).

(٢٥٠) ابن عربى: *المصدر السابق* ج ٧، (ص ٣٧٩).

(٢٥١) ابن عربى: *المصدر السابق* ج ٧، (ص ٣٨٠).

- (٢٥٢) ابن عرب: الإسرا إلى المقام الأسرى ، (ص ٩٦).
- (٢٥٣) ابن عرب: التجليات الإلهية، وكشف الغايات، وتعليقات ابن سودكين، ص ٥١٥ - ٥١٦ وراجع له أيضاً الفتوحات المكية ج٤، (ص ٢٦٥ - ٢٦٦).
- (٢٥٤) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، (ص ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ٢٠)، وأيضاً د.أحمد الجزاير: الفناء والحب الإلهي عند ابن عرب (ص ٦٨، ٦٩).
- (٢٥٥) ابن قيم الجوزية: مدرج السالكين - تحقيق د.محمد كمال جعفر- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٠م ج ١ (ص ١٨٠).
- (٢٥٦) ابن عرب: الفتوحات المكية ج ١، ص ٦٢٩، وأيضاً ج (ص ٣٨٠).
- (٢٥٧) د. أبو العلا غفيف: الفتوحات المكية لجعيب الدين ابن عرب- بحث منشور بمعجموعة تراث الإنسان- ج ١ (ص ٦٦).
- (٢٥٨) راجع فيما يتصل بحملة ابن عرب على علماء الرسوم: الفتوحات المكية - ج ١ ص ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٤٠، ٦٤١، فيما يتصل بنص ابن قيم الجوزية راجع: مدرج السالكين، ج ١، (ص ١٨٠).
- (٢٥٩) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عرب، (ص ٦٥).
- (٢٦٠) د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة، (ص ٩٤).
- (٢٦١) د.إبراهيم مذكور: وحدة الوجود بين ابن عرب واسبينوت، الكتاب التذكاري (ص ٣٨٠)، وأيضاً توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عرب، الكتاب التذكاري، (ص ٧٧).
- (٢٦٢) ابن عرب: فصوص الحكم ج ١ (ص ٨٢).

- (٢٦٣) ابن عربى: فصوص الحكم والتعليقات عليه ج ٢ (ص ٦٤-٦٥).
- (٢٦٤) د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في منهب ابن عربى، والمعلومات في منهب المعتزلة، الكتاب التذكاري (ص ٢١٩).
- (٢٦٥) ابن عربى: فصوص الحكم ج ٢ (ص ٦٥).
- (٢٦٦) سورة الأعراف: آية ٥٤.
- (٢٦٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٧ (ص ٣٨٣).
- (٢٦٨) ابن عربى: فصوص الحكم ج ١ (ص ٩٥).
- (٢٦٩) شرح القاشانى على فصوص الحكم (ص ٢٥١).
- (٢٧٠) د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص ٩٦).
- (٢٧١) ابن عربى: فصوص الحكم والتعليقات عليه ج ٣ (ص ٦٥).
- (٢٧٢) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم (ص ٤١).
- (٢٧٣) قد تصل دعوى الخلائق بمقام الفتوى، وهو يتخذ من أبييس وفرعون دليلاً على فسادهما، إذ قال إيليس: إن سجدت سقط عن اسم الفتوى، وقال فرعون: إن أمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوى، وقال الخلائق إيليس أصحاب وأستاذى فرعون: إيليس هنذ بالثار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم، وما رجع عن دعواه، لأن قلت أو صلت أو قطمت يدأى أو رجالاً، ما رجحت عن دعوى (راجع: الطواحين، نشرة لـ ماسينيون، طبعة مكتبة بول جنتز، باريس، ١٩١٣م، ص ٥٠-٥٢) وأيضاً د. أبو العلا عفيفي: الملamine والصوفية وأهل الفتوى - دار إحياء الكتب العربية - طبعة مكتبة

عيسى البابا الخلب - القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ ١٩٤٥ م ص (٤٢-٤١) ويستند الحلاج على فكرة الجبر المحيضة في تكبير من يفرق بين الكفر والإيمان، فإن ذلك عنده يردد إلى المشينة الإلامية التي تحكم بالشر أو بالخير، كما يقرر أن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الأسم، وأماماً من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما (ل. ماسينيون، وب. كراوس؛ أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج - مطبعة القلم - باريس سنة ١٩٣٦، ج ١، ص ٥٣) وما يقول به الحلاج قاله من بعده ابن عربٍ حين ذكر في مقدمة الفتوحات: «فالكافر والإيمان والطاعة والعصيان من مشينته وحكمه وإرادته» (الفتوحات ج ١ ص ٧٤).

- (٢٧٤) دأبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة... الكتاب التذكاري ص ٢١٨، ٢١٩  
والتعليقات على فصوص الحكم ج ٢ (ص ٢٤٨، ٢٤٧).
- (٢٧٥) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل م ٢، ج ٤، (ص ٨٣).
- (٢٧٦) الشعرياني: اليوقيت والجواهر ج ١ (ص ١٥٠)، وأيضاً طبقات الصوفية: ص ٥٩، ١، وأيضاً ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ المعم في شرح الحكم (ص ٢١٠).
- (٢٧٧) الشعرياني: اليوقيت والجواهر ج ١ (ص ٥٢).
- (٢٧٨) سورة النحل: آية ٤٠.
- (٢٧٩) الشعرياني: اليوقيت والجواهر ج ١ (ص ٤٤).
- (٢٨٠) الشعرياني: اليوقيت والجواهر ج ١ (ص ٤٣).
- (٢٨١) الشعرياني: المصدر السابق ج ١ (ص ٤٢، ١٤٣).
- (٢٨٢) سورة الكهف: آية ٢٩.
- (٢٨٣) سورة الكهف: آية ٢٤، ٢٣.

(٢٨٤) الشعراوي: الياواقي والجواهر ج ١ ص ١٤٣، ١٥٠ وراجع أيضاً تعريفات الجرجاتي (ص ٨٢، وص ٥).

(٢٨٥) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٣ (ص ٣٨٩).

(٢٨٦) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٣١، ٥٣٢ وأيضاً ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٣ (ص ٣٩٠).

(٢٨٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٤ ص ٩٦.

(٢٨٨) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ١ ص ٦٢٢ - ٦٢٣ وأيضاً الشعراوى: الياواقي والجواهر ج ١، ٤١ وأيضاً الفتوحات المكية ج ٧ (ص ٦٠).

(٢٨٩) ابن عربى: فصوص الحكم ج ١ (ص ٧٨).

(٢٩٠) د.أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم ص ٤٢، والتعليقات ص ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، وراجع نقد ابن تيمية للأبيات المذكورة (مجموعة الرسائل والرسائل، م ٢، ج ٤ ص ٨٢). هنا، وبفارق الجيلين في مجال الرحمة الإلهية بين نوعين من الرحمة: الرحمة العامة والرحمة الخاصة. فالرحمة العامة هي التي تظهر في سائر الموجودات. والرحمة الخاصة هي التي يختص الله بها أهل السعادات. وفي ذلك يقوله: أعلم أن الرحيم والرحمن أسمان مشتقات من الرحمة. ولكن الرحمن أعمّ والرحيم أخص وأنه فعموم الرحمن لظهور رحمته في سائر الموجودات، وخصوص الرحيم لاختصص أهل السعادات به (الإنسان الكامل ج ١، ص ٢٨ - ٢٩).

وما يذهب إليه الجيلين، كان ابن عربى من قبله قد ذهب إليه، حين رأى أن الرحمن رحيم بالرحمتين (ال العامة) وقد وصفها برحمة الامتنان، (وال خاصة) وقد وصفها بأنها الرحمة الواجبة من قوله تعالى: فسأكتبها للذين يتقوون

(الأعراف: آية ٥٦)، وفى قوله تعالى: كتب ربكم على نفسه الرحمة، (الأنعام: آية ٥٤). وينعرف ابن عربى رحمة الامتنان بأنها تناهى من غير استحقاق بعمل. ويرحمة الامتنان، رحم الله من وقفه للعمل الصالح الذى أوجب له الرحمة الواجبة، فبها ينال العاصى وأهل النار وإزاله العذاب عنهم وإن كانت جهنم مسكنهم ودارهم، وهذه هى رحمة الامتنان التي يزيل بها الله عن أهل العذاب فى النار عذابهم، ويعطىهم النعيم فيما هم فيه بالاسم الرحيم. (الفتوحات ج ٦ ص ٤١٦، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤١٥)، وراجع: ج ٤ ص ٨٨).

(٢٩١) ابن عربى: فصوص الحكم ج ٢ ص ٢٠، وراجع تفرقة ابن سبعين فى مسألة الشواب والعقاب بين قصصين: القصد الشرعى والقصد العقلى، فالقصد الشرعى يتضمن التفرقة بين الشواب والعقاب أو الخبر والشر. أما القصد العقلى: فلا مجال فيه للتفرقة بين هذه الأمور، لأن الرحمة الإلهية يندرج تحتها الكل ويدخل فيها الجميع. (د. أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٤٠٢، ٤٠٣).

(٢٩٢) قال ابن تيمية عن ابن عربى: أن الأمر والنهاى والأمور والنهى عنده واحد وفينا كان أول ما قاله فى الفتوحات المكية التي هى أكبر كتبه

الرب حق والعبد حق	ياليت شعري من المكلف
إن قلت رب أنس يتكلف	أو قلت رب فلان رب

ويذكر ابن تيمية أن ابن عربى يعتقد أنه عين المكلف، وجرى ابن القيم على مجرد ابن تيمية حين ذكر أنه لا فرق عند ابن عربى وغيره من أهل الوحدة بين الصالحين ورب العالمين، وأنهم يجعلون الأمر والنهاى

للمحبوين (راجع: مجموعة الرسائل والمسائل ٢ ج ٤ ص ٨٢، ٨٣، وملارج السلاكين ج ١ ص ٨٠).)

(٢٩٣) ابن عربى: فصوص الحكم ج ١ (ص ٧٧).

(٢٩٤) سورة الأعراف: آية ٥٦.

(٢٩٥) سورة الزمر: آية ٥٣.

(٢٩٦) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٤ ص ٣٨٧، وأيضاً ج ١ (ص ٩٣).

(٢٩٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ١ (ص ٦٨).

(٢٩٨) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٦ (ص ٤١٨).

(٢٩٩) ابن عربى: فصوص الحكم ج ١ (ص ١١٨).

(٣٠٠) د. توفيق الطويل: الفلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، الكتاب التقىكارى ص ٦٨، وأيضاً تعليقات د. عفيفي الفصوص، ج ٢ (ص ٣٣٩)، وأيضاً د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص ٤٤٣، ٤٤٤).

(٣٠١) ابن عربى: فصوص الحكم ج ٢ (ص ٣٨).

(302) Russell, B. : *Mysticism and Logic*. (p. 31).

(٣٠٣) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ٦ (ص ٢٤).

(٣٠٤) ابن عربى: المصدر السابق: ج ٦ (ص ٢٤).

- (٣٠٥) ابن عربى: المصدر السابق: ج ١ (ص ٦٧).
- (٣٠٦) الفتوحات المكية: ج ٢، (ص ٢٩١)، وأيضاً ج ٣، ص ٥٦٠، وراجع للغزالى: إحياء علوم الدين - ج ٤ ح ٢٥٩، وللوقوف على هذا الرأى راجع ماجدى إبراهيم: التجربة الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٩٢ وما يليها.
- (٣٠٧) ابن عربى: شجرة الكون، (ص ٨).
- (٣٠٨) د توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، (ص ٦٦) وأيضاً د سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص ٩٨).
- (٣٠٩) ابن عربى: فصوص الحكم، التعليقات، ج ٢ (ص ٢٢٨).
- (٣١٠) د أبو العلا عفيف، مقدمة فصوص الحكم، (ص ٣٩، ٤٠)، والتعليقات على الفصوص ج ٢ بالصفحات (٢٢٠-١١٩، ٨٨، ٦٤، ٢٨٢٩، ٢٢) أو أيضاً د إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ٢ (ص ٤٠)، وأيضاً د سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص ٤٤٣-٤٤٥)، وأيضاً د أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية (ص ٢١٢-٢١٣).
- (٣١١) د توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى (ص ٧٥، ١٧٦).
- (٣١٢) د أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفة الصوفية، ص ٧، ٤٠، وله أيضاً راجع: الطريقة الأكبرية - حيث يقول في صدد الحديث عن السفر عند ابن عربى: ويجيب التلميذ إلى أن ما يذهب إليه ابن عربى من أن السفر مردود في النهاية إلى محض فضل من الله، لا يعني أن ابن عربى من الجبارة الذين ينفون القدرة الإنسانية على الفعل تماماً، وإنما هو فيما يندو يقرر ذلك على سبيل التأكيد مع الله، مصادقاً لقوله تعالى: وإليه يرجع

الأمر كله. وهذا نجده يذهب في مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وفاعليتها في السلوك أو السفر، فلا يسلك الطريق في رأيه إلا من كان شجاعاً مقداماً، والشجاع المقصى لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية (الطريقة الأكبرية - الكتاب التذكاري ص ٣٦)، ولنذكر أن ابن عربى الذى يؤكّد حرية الإرادة الإنسانية هنا، إنما يؤكّد لها لدى المربي بداية من طريق الوهب كشرط لسلوك الطريق، غير أنها حرية مسلوبة عن المارف الذى من شأنه على الدوام أن يقف مع ذاته فلا يرى لنفسه حرية ولا إرادة ولا اختياراً، بل هو كما يقول ابن عربى في صفات العارف إنّه عارف بـإرادة الحق في عباده قبل وقوع المراد بـإرادة الحق، لا ينزع ولا يقاوم ولا يقع في الوجود مالا يرمي، وإن وقع ما لا يرضى وقوعه بـإرتكابه... وأنه يملك أزمة الأمور وتملّكه بما فيها من وجه الحق لا غير... ويتوّلى الأمور بنفسه لا بـمربيه لأنّه لا يرى نفسه لغبته ربه عليه (الفتوحات المكية ج ٢ ص ٥٧٩ - ٥٨٠).

(٣١٣) عباس العقاد: حقيقة الإسلام وأباطيل خصومه - طبعة دار الفلاح - القاهرة  
د/ت. ص ٩٦.

(٣١٤) د سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة، (ص ٤٤٥).

(٣١٥) أبو عبد الرحمن السعدي: طبقات الصوفية، (ص ٦٥١).

(٣١٦) المغويري: كشف المعجوبيه (ص ١١١).

(٣١٧) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ١ (ص ٧٤).

(٣١٨) ابن عربى: الفتوحات المكية ج ١ (ص ٢٩٥).

(٣١٩) ابن القيم الجوزية: مدرج السالكين ج ١ (ص ٨٣، ٩٠).

(٣٤٠) ابن عربی؛ فصوص الحكم جـ٢، (ص ١٢٠، ١١٩)، (وصح ٤٤). ولیضاً  
الفتوحات المکیة جـ٣، (ص ٤١).

(٣٤١) ابن عربی؛ الأمر للحكم المربوط في ما يلزم أهل الطريق من المشروط، بلي  
كتاب ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، (ص ٥).

\* \* \*

## فانعة اطهاد واطراجه

### (١) ابن الخطيب :

(لسان الدين): روضة التعریف بالخطب الشریف - تحقیق عبد القادر  
أحمد عطا - طبعة دار الفكر العربی - القاهرة د/ت.

### (٢) ابن خلدون :

(عبد الرحمن): المقدمة - تحقیق د. على عبد الواحد وافی - دار  
النهضة مصر - القاهرة ١٩٧٩ م.

### (٣) ابن الفارض :

(عمر): دیوان ابن الفارض - تحقیق فوزی عطیوی - دار صعب -  
بیروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ م.

### (٤) ابن الملقن :

(سراج الدين ابن حفص عمر بن على أحمد المصری): طبقات الأولياء -  
حقیقه وخرجه - نور الدين شریمہ - دار المعرفة - بیروت - الطبعة  
الثانية - لبنان سنة ٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

### (٥) ابن منظورة :

لسان العرب - طبعة دار المعارف - القاهرة د/ت.

(٦) ابن تيمية :

(تقي الدين): مجموعة الرسائل والسائل (٥ أجزاء) في مجلدين - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - لبنان سنة ٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.

(٧) ابن تيمية :

(تقي الدين): أهل الصفة وأحوالهم - تحقيق مجدى فتحى السيد - دار الصحابة للتراث - طنطا - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

(٨) ابن سبعين :

(عبد الحق): رسائل ابن سبعين - تحقيق د. عبد الرحمن بنوى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطبع والنشر - دار الطباعة الحديثة - القاهرة - ١٩٦٥ م.

(٩) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محى الدين): الفتوحات المكية (عدة مجلدات) - طبعة دار الفكر - بيروت ٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.

(١٠) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محى الدين): فصوص الحكم واتعديقات عليه - بقلم د. أبو العلا عفيفي - جزءان - دار الفكر العربي - بيروت - سنة ١٩٤٦ م.

(١) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): ترجمان الأشواق- دار صادر- بيروت-  
٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

(٢) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): ذخائر الأخلاق شرح ترجمان الأشواق-  
المطبعة الأنثية بيروت- سنة ١٩٤٦ م.

(٣) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): الوصايا- دار الفد العربي- الطبعة الأولى-  
القاهرة سنة ٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م (وهو عبارة عن الباب الأخير من  
الفتوحات المكية لابن عربى).

(٤) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه- طبعة  
مكتبة صبيح- القاهرة- الطبعة الأولى سنة ٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

(٥) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس  
المغرب- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة سنة ٣٨٧ هـ - ١٩٥٤ م.

(٦) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيسن الدين): شجرة الكون- طبعة مكتبة صبيح-  
القاهرة سنة ٣٨٦ هـ - ١٩٦٢ م.

(١) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ التجليلات الإلهية، وممه تعليقات ابن سوذكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتفت عليه التجليلات - تحقيق دعثمان يحيى - مركز نشر دانشکاهی - طهران ٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م).

(٢) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ تهذيب الأخلاق - طبعة مكتبة صبح - القاهرة ٣٧٥.

(٣) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ النور الأستى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى - طبعة مكتبة صبح القاهرة سنة ٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.

(٤) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ الإسراء إلى المقام الأسرى - تحقيق د. سعاد الحكيم - دار دندرا للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

(٥) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ نفائس الصرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لا بد للمرد منه - طبعة مكتبة محمد على صبح - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م.

(٤٢) ابن عريسي :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المنشروط، منشور مع ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق. طبعة المطبعة الأنثية. لبنان سنة ٢١٢١هـ.

(٤٣) ابن عريسي :

(الشيخ الأكبر محيسن الدين)؛ اصطلاحات الصوفية الواردة في آخر كتاب التعریفات. للجرجاني. طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة سنة ٣٥٧١هـ - ١٩٣٨م.

(٤٤) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني)؛ حکم ابن عطاء الله السكندرى. شرح الشيخ عبد الله الشرقاوى. طبعة مكتبة صبح. القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٤٥) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني)؛ حکم ابن عطاء الله السكندرى. شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى الأزهري - مكتبة القاهرة د/ت.

(٤٦) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني)؛ لطائف المنن. تحقيق دعبد الحليم محمود - دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٥٢م.

(٢٧) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني): التنوير في إسقاط التدبير - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة -  
سنة ٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

(٢٨) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني):  
عنوان التوفيق في أداب المريد - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ٤٦٥.

(٢٩) ابن عجيبة الحسيني :

(العارف بالله أحمد بن محمد): إيقاظ الهم في شرح الحكم - مطبعة  
السعادة - القاهرة سنة ٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٣٠) إبراهيم :

(دكتور مصطفى): معاجم المصطلح الصوتي في ضوء البحث المجمعي  
الحديث - دار الوفاء - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٣١) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد): مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية -  
تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة  
سنة ٢٠٠٠ م.

(٣٢) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : التصوف السنى . حال الفتاء بين الجنيد والفرزالي - تصدره الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٣٣) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) التجربة الصوفية - تصدره الدكتور عاطف العراقي مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ م.

(٣٤) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ م.

(٣٥) الإصبهاني:

(الراغب)؛ المفردات في غريب القرآن بـشراف وإعداد د. محمد أحمد خلف الله - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٠ م.

(٣٦) الإصفهاني:

(أبو نعيم)؛ حلية الأولياء - عدة مجلدات - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م.

(٣٧) الأنصاري:

(شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا)؛ منتخبات وشرح - على هامش الرسالة القشيرية - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ٣٧١ هـ ١٩٥٩ م.

#### (٤٨) الامسوبي:

(عماد الدين): حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب - على  
هامش الجزء الثاني من قوت القلوب - مطبعة الأنوار الحمدية -

القاهرة ١٩٨٥-١٤٠٥م

#### (٤٩) الباقيلاني:

(القاضي أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد، في الرد على المحدثة  
المغطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - تقديم وتعليق محمد محمود  
الخطسيري، محمد عبد الحادى أبو ريدة - دار الفكر العربي - القاهرة  
١٣٦٦-١٩٤٧هـ

#### (٤٠) الترمذى:

(الأمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الحكيم): ختم الأولياء -  
تحقيق د. عثمان إسماعيل يحيى - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،  
سنة ١٩٦٥.

#### (٤١) الترمذى:

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحكيم): كتاب الرياضة  
وأدب النفس - عن ياخراجه دأج - أربيري، ود. على حسن عبد القادر -  
طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٦٦-١٩٤٧هـ.

#### (٤٢) التفتازانى:

(دكتور أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة  
القاهرة ١٩٧٤م -

#### (٤٣) التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه - مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية، القاهرة سنة ٢٨٩ هـ ١٩٦٩ م.

#### (٤٤) التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن سبئين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ٩٧٣ م.

#### (٤٥) التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): الطريقة الأكبرية - بحث بالكتاب التذكاري عن ابن عربى فس الذكرى الثنوية الثامنة - دار الكتاب العربى - القاهرة ٢٨٩ هـ ١٩٦٩ م.

#### (٤٦) التوحيدى :

(أبو حيyan): الإشارات الإلهية - جزءان - تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى - جامعة فؤاد الأول - القاهرة سنة ٩٥٠ م.

#### (٤٧) الجرجاتى :

(على بن محمد بن على السيد الزين أبي الحسن الحسينى): التعريفات - طبعة مكتبة مصطفى البابى الخلبى - القاهرة سنة ٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م).

#### (٤٨) الجنيـلة :

(الإمام أبو القاسم): مسائل فى التوحيد - مخطوط ضمن مجموعة رسائل فى التوحيد - رقم ١٣٤ توحيد بمتحف المحفوظات العربية.

#### (٤٩) الجوزية

(ابن قيم): مدارج السالكين - الجزء الأول - تحقيق د. محمد كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٠ م.

#### (٥٠) الجوزية

(ابن قيم): الفوائد - ضبط وتعليق محمد على قطب - دار الدعوة - الطبعة الأولى - الإسكندرية سنة ٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.

#### (٥١) الجيلى

(عبد الكريم): الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - جزءان - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ٤٠٢ هـ ١٩٨١ م.

#### (٥٢) الجامسي

(عبد الرحمن): شرح فصوص الحكم لابن عربى - على هامش جواهر الفصوص في حل كلمات الفصوص - لعبد الفتى النابلسى - المطبعة العامرية الشريفة - القاهرة سنة ٢٢٣ هـ

#### (٥٣) الجزار

(دكتور أحمد محمود): الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق - القاهرة ١٩٩٠ م.

### (٥٤) الحكيم

(دكتورة سعاد)؛ المعجم الصوافي- الحكمة في حدود الكلمة - دار دندرة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - بيروت سنة ٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

### (٥٥) الحلاج

(أبو المغيث الحسين بن منصور)؛ الطواصين - نشرة لويس ماسينيون - مكتبة بول جنتز - باريس سنة ٩١٣ م.

### (٥٦) الحلاج

(أبو المقبيط الحسين بن منصور)؛ أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج - وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي - أعتس بن شرہ وتصحیحه وتنقیق الحواسی علیه ل. ماسینيون، وب. کراوس - مطبعة القلم - باريس ٩٣٦ م.

### (٥٧) الحمسم

(دكتور محمد حسن)؛ تفسير وبيان القرآن الكريم مع أسباب النزول للسيوطى مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ - طبعة مؤسسة الإيمان - بيروت - لبنان، ودار الرشيد - دمشق ٥/٢.

### (٥٨) السرازى

(أبو بكر بن عبد القادر السرازى)؛ مختار الصحاح - عن ترتيبه محمود خاطر بك - المطبعة الأميرية - القاهرة - الطبعة السادسة سنة ٣٢٢ هـ - ١٩٠٤.

### (٥٩) الرندي:

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفرى): غيت الموهوب العلية  
في شرح الحكم المطالية - جزءان - تحقيق د. عبد الحليم محمود ود.  
محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٩٣ م

### (٦٠) الرومني:

(جلال الدين) الشنوى - ترجمة وشرح د. إبراهيم الدسوقي شتا -  
طبعة المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة سنة ٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

### (٦١) السلمى:

(أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة  
الخانجي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

### (٦٢) السلمى:

(أبو عبد الرحمن): سلوك المارفين - تحقيق محمد ضياء الكردي -  
مجلة كلية أصول الدين - دار الطباعة المحمدية - القاهرة سنة ٤٠١ هـ  
- ١٩٨١ م.

### (٦٣) السلمى:

(أبو عبد الرحمن): أصول الملامية وغلطات الصوفية - تحقيق د. عبد  
الفتاح القاوي - مكتبة الزهراء - الطبعة الثانية - القاهرة ٤١٥ هـ -  
١٩٩٥ م.

#### (٦٤) السهرودي:

(أبو حفص عمر شهاب الدين): عوارف المعارف - صححه وراجع  
أصوله محمود غانم غيث - مكتبة القاهرة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، وهناك  
طبعة أخرى لعوارف المعارف للسهرودي على ملحق كتاب إحياء علوم  
الدين للفرزالي.

#### (٦٥) الشعراقي:

(الإمام عبد الوهاب): الطبقات الكبرى - جزءان - طبعة مكتبة صبيح -  
القاهرة دار.

#### (٦٦) الشعراقي:

(الإمام عبد الوهاب): اليقين والجواهر - جزءان - مطبعة المشهد  
الحسيني - القاهرة سنة ١٣٦٩هـ

#### (٦٧) الشعراقي:

(الإمام عبد الوهاب): الآثار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - دار  
جوامع الكلم - القاهرة سنة ١٩٨٧م.

#### (٦٨) الشعراقي:

(الإمام عبد الوهاب): الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر - على  
هامش اليقين والجواهر - القاهرة سنة ١٣٦٩هـ

## (٦٩) الشرقاوى

(دكتور حسن): أصول التصوف الإسلامي - مطبوع جريدة السفير -  
الإسكندرية سنة ١٩٨٦ م

## (٧٠) الشرقاوى

(دكتور حسن): معجم ألفاظ الصوفية - مؤسسة مختار للنشر والتوزيع  
القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ م

## (٧١) الطوسي

(أبو النصر السراج): اللمع في التصوف - تحقيق د. عبد الحليم محمود  
وطه عبد البالى سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٠ م

## (٧٢) الطوسي

(دكتور توفيق): فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورتها - دار النهضة  
العربية - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٧٦ م

## (٧٣) الطوسي

(دكتور توفيق): فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - بحث  
بالكتاب التذكاري عن ابن عربى في الذكرى المئوية الثامنة - دار  
الكتاب العربى - القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

## (٧٤) العرقانى

(دكتور عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف -  
الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٨ م

### (٧٥) العرافي:

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد -  
الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩١ م.

### (٧٦) العرافي:

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية، مدخل جديد - دار لونجمان -  
الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

### (٧٧) العرافي :

(دكتور عاطف): مجم الفلسفة العربية دار الوفا - الإسكندرية سنة  
١٩٠١ م.

### (٧٨) العرافي :

(دكتور عاطف): تجديد في المناهب الفلسفية والكلامية - دار  
العارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

### (٧٩) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): الله - طبعة دار الفلاح - القاهرة د/ت.

### (٨٠) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - طبعة  
دار الفلاح - القاهرة د/ت.

(٨١) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) - دار المعرفة -  
بيروت - لبنان د/ت.

(٨٢) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): مكافحة القلوب - مكتبة زهران - الطبعة الأولى -  
القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

(٨٣) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): مشكاة الأنوار - تحقيق د.أبو العلاء عفيف، مع  
تحليل نقدى للرسالة فى غاية العمق والأهمية - الدار القومية  
للطباعة والنشر - القاهرة سنة ٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.

(٨٤) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): الدرة الظاهرة فى كشف علوم الآخرة - طبعة  
مكتبة محمد على صبيح - القاهرة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

(٨٥) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): الرد الجميل لأخيه عيسى بصرى الإنجيل -  
تحقيق عبد الله الشرقاوى، دار المدى - الطبعة الثانية ٤٠٦ هـ  
١٩٨٦ م.

(٨٦) الفزالي :

(الإمام أبو حامد): المقصد الأسمى - مكتبة القاهرة د/ت.

### (٨٧) القشيري:

(الإمام أبو القاسم عبد الكرييم) (رسالة القشيرية - تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلطف جس - الطبعة الثالثة - بيروت سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٩٠ م)

### (٨٨) الفاشاتي:

(كمال الدين عبد الرزاق) (اصطلاحات الصولية - تحقيق د عبد الخالق محمود - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م)

### (٨٩) الفاشاتي :

(كمال الدين عبد الرزاق): شرح فصوص الحكم لابن عربى - طبعة مكتبة مصطفى الباجي الحبسى - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)

### (٩٠) القونوى :

(أبو العالى صدر الدين): إعجاز البيان فى تأويل آم القرآن - دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة القاهرة سنة ١٩٦٩ م)

### (٩١) الكلبادى:

(أبو بكر محمد): التعرف لنذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم ومراجعة وتعليق محمود أمين التواوى - مكتبة الكلبات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م)

(٩٢) المعامنة:

(الحارث بن أسد) العقل وفهم القرآن - تحقيق د. حسين القوتى -  
دار الكندى للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة - القاهرة  
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٩٣) المكس:

(أبو طالب المكس) قوت القلوب - جزءان - مطبعة الأنوار العمدة -  
القاهرة سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٩٤) المكس:

(أبو طالب المكس) علم القلوب، وتحقيق عبد القادر أحمد عطا -  
مكتبة القاهرة، د/ت.

(٩٥) النفرى:

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) كتاب المواقف والمغاظبات -  
تحقيق آرثر يوحنا آبرهارى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة د/ت.

(٩٦) النابلسية:

(عبد الفتن) شرح جواهر الفصوص في حل كلمات الفصوص -  
المطبعة العامرة - القاهرة سنة ١٤٢٢ هـ

(٩٧) النابلسية:

(عبد الفتن): التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية - تحقيق  
هيربرت بوسه - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة د/ت.

## (٩٨) النشرة:

(دكتور على سامي)؛ نشأة الفكرة الفلسفية في الإسلام - دار المعارف - الطبعة الثامنة - القاهرة - ١٩٨٠م.

## (٩٩) الموجوسي:

(أبو الحسن علي بن عثمان)؛ كشف المحجوب - ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزاب ومراجعة إسماعيل ماضي أبو العزاب - وتحقيق وتقديم د إبراهيم المسوكى شتا - دار التراث العربى - القاهرة ٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

## (١٠٠) جينوم:

(الفرد)؛ الفلسفة والإلهيات - تعریب وتعليق د. توفيق الطويل - تراث الإسلام - مكتبة الآداب - جنة الجامعيين لنشر العلم - القاهرة ٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

## (١٠١) حلمى:

(دكتور محمد مصطفى)؛ ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٥م.

## (١٠٢) حلمى:

(دكتور محمد مصطفى)؛ الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(١٠٣) رضوان:

(الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب - ديوان عموم الأوقاف  
المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٣هـ

(١٠٤) زرُوق:

(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن قواعد التصوف) -  
تصحيح وتعليق محمد زهرى النجاشى - مكتبة الكليات الأزهرية -  
الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ٩٤٠هـ - ١٩٨٩م.

(١٠٥) سرورة:

(طه عبد الباقى): محسن الدين بن عربى - مكتبة الخانجى بمصر  
- القاهرة د/ت.

(١٠٦) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي -  
دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٨٣م.

(١٠٧) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): التصوف .. إيجابياته وسلبياته - دار  
المعارف - القاهرة ١٩٨٤م.

(١٠٨) عبد السرازق:

(الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مكتبة  
الثقافة الدينية - القاهرة سنة ١٣٦٢هـ - ١٩٤٤م.

### (١٠٩) عبد السرازق

(الشيخ مصطفى) الإسلام والتصوف - بالاشتراك مع ماسينيون -  
جنة ترجمة دار المعرفة الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة  
١٣٩٤هـ - ١٩٧٩م

### (١١٠) عفيفي

(دكتور أبو العلا) التصوف : الثورة الروحية في الإسلام - دار  
المعرفة الأولى - القاهرة ١٩٦٢م

### (١١١) عفيفي

(دكتور أبو العلا): نظرات الإسلامية في الكلمة The logos  
بحث بمجلة كلية الأدب - جامعة القاهرة - المجلد الثاني - الجزء  
الأول - مايو ١٩٣٤م مطبعة جامعة فؤاد الأول - الطبعة الثانية -  
القاهرة ١٩٥٣م

### (١١٢) عفيفي

(دكتور أبو العلا): ابن عربى فى دراساتى - بحث بالكتاب  
التذكاري عن ابن عربى - دار الكتاب العربى - القاهرة ١٣٨٩هـ -  
١٩٦٩م

### (١١٣) عفيفي

(دكتور أبو العلا): الأعيان الثابتة فى مذهب عربى،  
والعدومات فى مذهب المعتزلة - بحث بالكتاب التذكاري عن  
ابن عربى - دار الكتاب العربى - القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م

#### (١١٤) عفيفي:

(دكتور أبو العلا): الفتوحات المكية لجعفر الدين ابن عرب،  
مجموعة تراث الإنسانية - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة  
والنشر - القاهرة - ١٩٦٦.

#### (١١٥) عفيفي:

(دكتور أبو العلا): الملامية والصوفية وأهل الفتوى - دار إحياء  
الكتب العربية - طبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة  
١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.

#### (١١٦) عيسى:

(عبد القادر): حقائق عن التصوف - مطبعة البلاغ - حلب - الطبعة  
الثانية سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

#### (١١٧) محمود:

(دكتور زكي نجيب محمود): الجبر الذاتي - ترجمة د. إمام عبد  
الفتاح إمام ، ومراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود - الهيئة  
المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٣م.

#### (١١٨) مذكورة:

(دكتور إبراهيم بيومي): الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقاته -  
جزءان - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٦م.

### (١١٩) مذكورة:

(دكتور إبراهيم بسيوس): وحدة الوجود بين ابن عروس وأسبيوندا - بحث بالكتاب الشذكي - دار الكتاب العربي - القاهرة ٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

### (١٢٠) موسى:

(دكتور محمد يوسف): فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٩٤ م.

### (١٢١) موسى:

(دكتور محمد يوسف): القرآن والفلسفة - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٢ م.

### (١٢٢) نيوكليسون:

(رينولد أ.): في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي - مطبعة جلسنة التأليف والنشر - القاهرة ٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.

### (١٢٣) يحيى:

(دكتور عثمان): نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي - الكتاب الشذكي عن ابن عروس - دار الكتاب العربي - القاهرة ٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

## (٤٢٤) يحيى :

(دكتور عثمان) نصوص غير منشورة متعلقة بالتبوءة والولاية  
والتوحيد وشمائل الولياء ومقامات العارفين من القرن الأول  
للهجرة حتى القرن التاسع منها - مجلق تاريخي على كتاب ختم  
الأولاء - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٩٥ م.

**Foreign References:**

- (125) Abhayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament. New York Atma Books 1987.
- (126) Addas, C.: The Experience and Doctrine of Love in Ibn Arabi. ( Translated from French by Cecilia Twinch for the Symposium at Worcester College. Oxford, 2002. Available from the World Wide Web: <http://www.ibnarabisociety.org/addas1.html>.
- (127) Affifi, A: The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnu'l Arabi. Cambridge: 1939.
- (128) Chapelle, D.L.: Inviting the Angel .Available from the World Wide Web: <http://www.tidesofchange.org/sc.ibn04c.htm> 2000.

- (129) Gregories, P.M.: *The Human Presence*. New York: Amity House, 1987.
- (130) Mir Vali-ud-Din, Munshi Fazil: *Sufism*. In Radhakerishnan, S.& et al: *History of Philosophy Eastern and Western* London: George Allen & Unwin LTD , 1957.
- (131) Russell, B.: *Mysticism and Logic*. London: Penguin Books, Second Edition, 1954.
- (132) Smirnov, A.: *The Great Shaykh of Sufism: A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn Arabi's Philosophy*. Available from the World Wide Web: [http://www.iph.ras.ru/~orient/eng/publ/sh\\_sume.htm](http://www.iph.ras.ru/~orient/eng/publ/sh_sume.htm) (1993).
- (133) Sullivan, John: *Ibn Arabi and the Mystical Journey : A First Attempt to Understand Ibn Arabi's the Journey to the Lord of Power*. Paper presented at the Summer Seminar for College Teachers on "The Literature of Islamic Mysticism", Held at the University of North Carolina, 1999. Available from the World Wide Web: <http://www.unc.edu/depts/sufilit/AL-ARABI.htm>.

## كَلْبُ الْمَهْلَف

(١) مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدرير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٢) التصوف السنوي: حال النساء بين الجنيد والغزالى - تصدرير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٣) التجربة الصوفية - تصدرير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ م.

(٤) فعل النفس في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ م.

(٥) مشكلة الموت عند الصوفية - تصدرير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٤٠٠٢ م.

## كَلْبُ حَتَّ الطَّيْب

(٦) قيم من التصوف.

(٧) زكي نجيب محمود .. والموقف من التصوف.

(٨) أنوار التقوى.

(٩) المعجوبون.

الدار  
الطباعية  
٢٢٢٤٩٧٥ - ٢٢٤١٧٨٦